This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870–1889.

Presented to the University of Michigan.

BT
810
.W85

Morris Library.

Die Lehre

70096

von der

Willensfreiheit

des Menschen,

vom theologischen und philosophischen Standpunkte,

von

Monsignore von Wolański,

wirkl. Geheimer Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie u. beider Rechte Doctor, Mitgl. der Academia Pontificia zu Rom, korrespond. Mitgl. mehrerer gelehrt. Gesellschaften ꝛc.

Mit Approbation des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1868.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

Sr. Eminenz

dem

Hochwürdigsten und Durchlauchtigsten Herrn Cardinal

Gustav

Fürsten zu Hohenlohe,

Großkomthur des hohen Maltheserordens ꝛc. ꝛc. ꝛc.

in

treuer Anhänglichkeit und aufrichtigster Verehrung ehrerbietigst

gewidmet

vom

Verfasser.

In necessariis unitas,
in dubiis libertas,
in omnibus caritas. (St. Aug.)

Vorwort.

Die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen, obwohl zu allen Zeiten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, hat dennoch bis jetzt eine monographische Behandlung nicht erfahren und so dürfte die Veröffentlichung dieses Buches hinlänglich gerechtfertigt erscheinen.

Neben den älteren und neueren Theologen, haben die akatholischen Schriftsteller und Gelehrten, wie z. B. Kant, Fichte, Schelling und Hegel weniger Berücksichtigung finden können, da solche Philosophen auf dem Gebiete der katholischen Theologie doch nur von sekundärem Interesse sind. Schließlich mache ich es mir zur Pflicht allen meinen verehrten Freunden, zumal den Herren Professoren Stöckl und Friedhoff meinen innigen Dank hiermit auszusprechen, für die Bereitwilligkeit mit der sie mir bei der Schwierigkeit dieses Gegenstandes mit einer reichern Erfahrung zur Seite gestanden und zugleich freundlichst gestattet haben, ihre Werke, insofern dieselben die Freiheit behandeln und mit meiner Ansicht übereinstimmen, benutzen zu dürfen. In Anbetracht aber, daß all unser Erkennen, zumal auf so schwierigem Gebiete, doch nur eitel Stückwerk ist, wie der Apostel sagt (1 Cor. 13, 12), und überdies die Geschichte lehrt, daß selbst große Gelehrte zu allen Zeiten geirrt, so halte ich es für

Rocf. MP. 7-19-40

meine Pflicht, hiermit zu erklären, daß, wenn wider alles Erwarten dennoch irgend Etwas dem Geiſte der h. Römiſch-Apoſtoliſchen Kirche nicht vollſtändig entſprechend von mir aufgefaßt und hier ausgeſprochen worden, ich auf meine Anſicht ſofort zu Gunſten der Wahrheit und des ſchuldigen Gehorſams verzichte.

Geſchrieben am Feſttage Allerheiligen 1868, zur Zeit meines Aufenthaltes zu Münſter in Weſtfalen.

Ludwig Thadäus von Wolan Wolański.

Inhalt.

Seite.

Vorwort V
Einleitung 1

Erster Theil.

Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes aus den Stellen der h. Schrift und aus den Lehren der Tradition.

§. 1. Inhalt der christlichen Lehre über die Willensfreiheit des Menschen . 19
§. 2. Die Freiheit des menschlichen Willens nach dem Tridentinum . . 22
§. 3. Anderweitige Entscheidungen der Kirche über die Freiheit des menschlichen Willens. Die Dekrete gegen Bajus und Jansenius . . . 27
§. 4. Implicite Entscheidungen der Kirche über die Freiheit des menschlichen Willens durch das Conzil zu Ephesus, zu Konstantinopel, zu Vienne und zum Lateran 37
§. 5. Die Freiheit des menschlichen Willens nach den Lehren der h. Schrift 45
§. 6. Schriftstellen aus dem alten Testamente für die Freiheit des Menschen nach dem Sündenfalle 50
§. 7. Schriftstellen aus dem neuen Testamente für die Freiheit des Menschen 56
§. 8. Die Willensfreiheit des Menschen nach der Tradition 65

Zweiter Theil.

Definition der Freiheit des Menschen.

Seite.

Nothwendige Vorbemerkung 97
§. 1. Die Freiheit als Vermögen, aus verschiedenen Objekten zu wählen 98
§. 2. Definition der Freiheit des Menschen als Selbstbestimmung . . . 101
§. 3. Resultate des bisher Gesagten 119
§. 4. Das Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, oder mit der Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges (determinatio voluntatis ad unum) 125
§. 5. Die Bestimmungsfähigkeit und Freiheit des Willens nach dem h. Augustinus 132
§. 6. Die Begriffsbestimmung der Freiheit des Willens nach dem h. Bernhard 141
§. 7. Die Grundanschauung des h. Thomas von Aquin über die Freiheit des Willens 146
§. 8. Die Erklärung der Freiheit des Willens nach dem h. Bonaventura 151
§. 9. Die Darstellung der Freiheit des Willens nach dem h. Alphons von Liguori 164
§. 10. Bildungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der Freiheit des Willens nach Hirscher 166
§. 11. Die Freiheit des Willens auch als Selbstbestimmung nach Kleutgen 170
§. 12. Die Auseinandersetzung der Freiheit des Willens als Selbstbestimmung nach Friedhoff 173

Dritter Theil.

Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt.

Einleitung 177
§. 1. Der Begriff des Uebernatürlichen 180
§. 2. Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur 193
§. 3. Die ältern und neuern Gegner des Begriffes der Uebernatur . . 203
§. 4. Die Lehre der h. Schrift über das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit 208
§. 5. Die Lehre der heiligen Väter und Kirchenschriftsteller über das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit 214
§. 6. Der Grund der wirksamen Gnade 218
§. 7. Allgemeine kritische Erklärung des Systems der praedeterminatio physica und der gratia congrua 220
§. 8. Die Begründung der übernatürlichen Freiheit aus der h. Schrift . 232
§. 9. Die Begründung der übernatürlichen Freiheit aus der Tradition . 242
§. 10. Das Wesen, Wachsthum und die Vollendung der übernatürlichen Freiheit 247

Vierter Theil.

Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Seite.

Historisch-kritische Uebersicht der irrigen Auffassungen der Freiheit in der vor- und nachchristlichen Zeit 253

§. 1. Irrige Auffassung in Folge einer Verwechselung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit 282

§. 2. Irrige Auffassung über den Inhalt oder Gegenstand der Freiheit . 285

§. 3. Irrige Auffassung über den Umfang oder Bereich der Freiheit . . 288

§. 4. Irrige Auffassung in Folge einer verkehrten Vorstellung über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen 293

§. 5. Die Lehre von der Freiheit des Willens nach Hermes 300

§. 6. Die Lehre von der Freiheit des Willens nach Dieckhoff 312

Schluß.

Positive Beweise für die Willensfreiheit des Menschen . . . 318

Namenregister 325

Die

Willensfreiheit des Menschen.

Einleitung.

Schwerlich hat irgend eine philosophische oder theologische Wahrheit den Forschungstrieb mehr angeregt, als die Frage nach der Freiheit des Menschen.

Ob wir überhaupt im Besitz der Willensfreiheit sind, und worauf dieselbe sich erstrecke, dies Problem ist zu verschiedenen Zeiten verschieden gelöst worden.

Bei den Griechen, welche als Hauptvertreter der antiken Philosophie zu betrachten sind, finden wir hauptsächlich in der Tragödie ihre Ansichten darüber veranschaulicht. Denn diese faßt den Menschen in den erhabensten Momenten seines Lebens und zwar in der Ausübung seiner sittlichen Freiheit auf, die jedoch durch eine höhere Macht beschränkt ist, welche mit gebieterischer Nothwendigkeit über die Weltordnung waltet und dem Willen des Menschen eine Grenze setzt, die er ohne Gefahr für sein Wohlergehen nicht überschreiten kann. Es ist ein steter Kampf der Freiheit und Nothwendigkeit, welcher durch den Sieg des wahrhaft Guten und Sittlichen seine

Lösung findet und das eigentliche Wesen und die Aufgabe der griechischen Tragödie bildet.

Derselbe Kampf im Großen offenbart sich nach Herodots Ansicht auch in der Weltgeschichte, welche unter der Regierung der Gottheit stehend, alles was übermäßig sich erhebt, erniedrigt und so das Gleichgewicht zu erhalten sich bestrebt.

Ferner ist noch die Willensfreiheit des Menschen durch die Gesetze des Staates selbst und seiner Herrscher beschränkt, aber auch diese Gesetze und Machthaber können nur in so weit Geltung und Bestand haben, als sie nicht in Widerspruch treten mit jener höhern Macht, deren Gesetze von Ewigkeit her auch ungeschrieben in die Herzen der Menschen eingepflanzt sind.[1]) So lange nun der Mensch in Uebereinstimmung mit dieser handelt, ist er frei und glücklich[2]). Ueberschreitet er die ihm durch die Weltordnung gesetzte Grenze, so verfällt er dem Zwange und ist nicht mehr Herr seiner Handlungen. Dann treiben die Götter den Menschen selbst zur Ate, d. h. zu immer unheilvolleren Handlungen. Letzteres folgt aus der Natur der Leidenschaft, der Mutter der Sünde, welche einmal zügellos die Besonnenheit raubt und ahnungslos den Menschen in den Abgrund des Verderbens schleudert.[3]) Und das ist eben die Idee des tragischen Schicksals, dessen ganze Strenge sich noch darin zeigt, daß der Väter Vergehungen auch an Söhnen und Enkeln heimgesucht werden, auf welche sich zugleich die sündhafte Natur der Eltern vererbt[4]).

---

1) Soph. Antig. 450 ed. Herm. — 2) Aeschyl. Eumen. 300 et 520. — 3) Soph. Ant. 3. Chorgef. — 4) Aesch. Agam. 320.

War bei den Griechen der Begriff des Schicksals an die Schuld und Strafe des Menschen gebunden, so finden wir bei den Römern das Fatum blind und gesetzlos. Hier waren es vorzugsweise die stoischen Philosophen, welche von dem Begriff des Schicksals, das mit größter Strenge über den Menschen schwebe und aller Freiheit eine Grenze setze, ausgingen. Ihr ganzes Thun und Lassen glaubten sie von einer Nothwendigkeit bedingt, von welcher sie nur der Tod zu befreien vermochte.[1]) Diese Ueberzeugung sprach selbst Mark Aurel,[2]) den sein Gegner den besten der Menschen nannte,[3]) öfters aus.

Ueberhaupt hat die Stoa als Glanzprodukt des Vernunftstolzes nur solche große Männer zu erzeugen gewußt, die wohl den Tod nicht scheuten, ihn sogar mit kaltem Blute aufsuchten, doch im Leben zu dulden, kämpfen, Leid und Schmerz zu ertragen — nicht vermochten.

Ein solches erhabenes Beispiel konnten ihnen nur die christlichen Martyrer geben. Auch sie gingen nicht nur freiwillig, sondern begeistert in den Tod, nicht aus Verachtung der Welt, oder um einem unerbittlichen Schicksal zu entgehen, sondern belebt vom innigen Glauben und heißer Liebe zu Gott, um dessen Verherrlichung willen sie alles aufgaben, was sie an das Irdische fesseln konnte. Bestand die höchste Moral der Stoiker darin, den vermeintlichen Göttern zu folgen, nicht weil man will, sondern weil man muß,[4]) so war die der Christen, Gott über Alles und alles andere nur seinetwegen zu lieben.

---

1) Seneca de ira III, 15. — 2) Marc. Aurel. IV, 10; ibid. III, 13. — 3) Capitol. Cass. 13. — 4) Cic. de nat. deor.

Der Glaube an das Fatum [1]) tauchte in ſpäteren Zeiten bei den Arabern [2]) wieder auf. Gleich den Römern erblicken ſie im Schickſal ein blindes und geſetzloſes Verhängniß. So faßten die Lehrer des Geſetzes, die Motakallim, die göttliche Vorſehung mit dem Koran als unbedingtes Verhängniß, als abſolute Prädeſtination auf. Es geſchieht nichts zufällig, nichts frei; Gott wirkt das Gute und Böſe im Menſchen. Gott kann auch nicht dabei ſündigen, denn er ſteht ſelbſt unter keinem Geſetze.

Die Sekte der Motazil, welche ihre Entſtehung einer Reaktion gegen die ſchroffen Lehren der orthodoxen Motakhallim verdankte, ſuchte allerdings dieſe Lehre von dem unbedingten Verhängniß zu mildern. Sie erkannten die Willensfreiheit des Menſchen in ſo fern an, als ſie den Menſchen als Urheber ſeiner Beſeligung oder Verwerfung, je nachdem er ſeine Freiheit zum Guten oder Böſen brauche, aufgefaßt hatten.

---

1) Ob der Begriff des Fatums, wie er bei den Römern und Griechen entſtanden, auch bei den übrigen Völkern der vorchriſtlichen Zeit ſich entwickelt hat, läßt ſich bei dem Mangel an Quellen nicht beweiſen. Denn was Cäſar von den Galliern und Andere von den übrigen Völkern des keltiſchen Stammes berichten, iſt zu unbedeutend.

Wie die Germanen über die Freiheit gedacht, darüber berichtet Tazitus nichts.

Aus den Niebelungen, welches Epos in ſeinen Anfängen bis in die heidniſche Zeit hinaufreicht, dürfte man allerdings annehmen, daß ihnen ein hoher Begriff von der Schuld und Strafe innewohnte, welche ganze Völker der Idee der Gerechtigkeit opferte.

Schwer hält es auch, ein beſtimmtes Bild von dem Begriffe der Freiheit, wie er ſich bei den ſlaviſchen Völkern entwickelt hat, zu entwerfen. Jedoch der Glaube an das Fatum ſelbſt verſchwindet in Folge einer dunklen Ahnung von einem einzigen höchſten Weſen vollſtändig, die ſich ſchon in den Schriftdenkmalen der Slaven vor Chr. Geb. kund gibt. (Vgl. Wolański's Schriftdenkmale der Slaven Lpz. Brockhaus u. des berühmten poln. Hiſtor. Lelewel „Polska Wieków Srednich". Poſen.

2) Vgl. Profeſſor Stöckl Geſch. der Phil. d. Mittelalt. 2 B. Arabiſche u. Jüdiſche Phil.

Weit über den Vertretern der arabiſchen Philoſophie ſteht aber die gleichzeitige Philoſophie der Juden, welche in Saadiah Fajjumi und Moſes Meimonides ihre vorzüglichſten Vertreter gefunden hat [1]). Mit Entſchiedenheit vertheidigt erſterer die Willensfreiheit. Jede vernünftige Thätigkeit des Menſchen, ſagt Saadiah in ſeinem Hauptwerke, Emunoth We-Deot, wird keineswegs durch den Schöpfer des Weltalls irgendwie begrenzt, und folglich wird dem Menſchen kein Zwang, weder zum Gehorſam, noch zur Widerſpenſtigkeit gegen Gott auferlegt. Durch die Vernünftigkeit beſitzt der Menſch das Vermögen ſich ſelbſt zu leiten und zu beſtimmen; denn gerade in dieſer Selbſtbeſtimmung und Selbſtleitung liegt ja die Vernünftigkeit des Menſchen. Wie bei einer Nöthigung ein Gebot und eine Abweichung nicht denkbar ſei, ſo noch weniger eine Beſtrafung, wenn durch eine Nöthigung der Menſch unwillkürlich zur That getrieben wird. Ferner zwingt die Allwiſſenheit Gottes zu Nichts, denn das Wiſſen Gottes iſt nicht die Urſache der menſchlichen Thätigkeit. Begeht daher der Sünder eine Sünde, ſo iſt derſelbe frei von allem Willensentſchluſſe des Schöpfers.

---

1) Die talmudiſche Literatur bietet natürlich wenig Ausbeute über die Willensfreiheit, da ſich der Talmud ſeiner ganzen Anlage nach auf derartige allgemeine philoſophiſche Fragen nicht einläßt. Wegen dieſes ſeines unphiloſophiſchen Geiſtes, darf man wohl auch auf einige Ausſprüche, welche die Willensfreiheit zu läugnen ſcheinen, kein beſonderes Gewicht legen, zumal da ſie höchſtens die individuelle Anſicht ihrer Autoren ausſprechen. Es ſind dies namentlich Traktat ברכות pag. 32 Colum. 1, wo die Stellen Mich. 4, 6 (jedoch nach einer falſchen Interpretation) Jerem. 18, 6 und Ezech. 36, 26 angeführt werden, um die Unzurechnungsfähigkeit des Menſchen zu beweiſen. Ferner ebendaſelbſt pag. 61, Colum 1. „Warum wird das Wajjiçer (und er bildete) in der Stelle Gen. 2, 7 und Gott der Herr bildete den Adam mit zwei Jod geſchrieben?“ Antw. „Weil der Heilige, Hochgelobte zwei Jéçer (Naturen) geſchaffen hat, nämlich eine gute und eine böſe.“

מאי דכתיב ויצר יי׳ אלהים את האדם בשני יודין שני יצרים ברא הקבה׳ אחד יצר טוב ואחד יצר רע

Auch Moſes Meimonides lehrt in ſeinem wichtigſten Buche „More Nevochim“ die menſchliche Freiheit, welche das geoffenbarte Geſetz ebenfalls entſchieden hervorhebt, und welche von der göttlichen Vorſehung unberührt bleibt. Denn die göttliche Allwiſſenheit, die ſich auf das Mögliche, wie es ſich in Zukunft geſtalte, erſtreckt, entzieht keineswegs dies Mögliche dem Bereiche der Möglichkeit, und vernichtet nicht die Möglichkeit zweier Fälle, wiewohl der Schöpfer es genau wiſſen kann, welcher von beiden Fällen wirklich eintreten wird. Das Mögliche beharrt in ſeiner Natur und das göttliche Wiſſen bedingt nichts im Voraus, welcher der möglichen Fälle in die Wirklichkeit eintreten wird.

Haben wir nun aus der vor- und nichtchriſtlichen Zeit geſehen, wie weit der Menſch, bloßer Vernunfterkenntniß überlaſſen, in Hinſicht des Freiheitsbegriffs kommen konnte, und fanden wir faſt überall bei den gebildetſten Völkern des Alterthums jenen Fatalismus, der den Menſchen an eine unentrinnbare Nothwendigkeit kettete, ſo erſtand jetzt mit Chriſtus, dem wahren Licht, die wahre Freiheit. Selbſt die Juden, obſchon dem richtigen Begriffe von derſelben am Meiſten ſich nähernd, hatten nicht jene hohe Idee faſſen können, daß der Menſch nur dann wahrhaft frei ſei, wenn er Gott ſelbſt nachahmend die Sünde flieht und dem Guten zugeneigt alles um Chriſti willen vollbringt, der keinen Fehl jemals beging und ſelbſt die höchſte Freiheit war.

Deßhalb ſagte auch Chriſtus mit Recht zu den freiheitſtolzen Juden: „Wenn ihr bei meiner Lehre bleibt, ſo wird

die Freiheit euch frei machen." [1]) Dasſelbe lehren die Apoſtel. „Ihr ſeid, ſagen ſie ihnen, das auserwählte Geſchlecht. [2]) Aus Fremdlingen ſeid ihr Bürger und Hausgenoſſen im göttlichen Reich geworden [3]); zur Freiheit durch Chriſtus berufen [4]), Kinder des Lichts [5]). Eure Glieder ſind Chriſtusglieder, eure Leiber Tempel des h. Geiſtes [6]). Betrachtet euch als ein theuererkauftes Eigenthum Gottes, [7]) als Knechte Gottes, die ihr rechtmäßiger Herr zurückgekauft hat! damit, daß ihr Gottesknechte ſeid, iſt jede andere Knechtſchaft ausgeſchloſſen. [8]) Euer Dienſt aber beſteht in dem freien Gehorſam der Liebe gegen Alles was Gottes Ordnung und Wille iſt. Das Chriſtenthum iſt ein Geſetz der Freiheit. [9]) Wo der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit, [10]) eine Freiheit, die jedoch nicht zum Deckmantel der Bosheit werden darf [11])."

Um auch nicht die Deutung zuzulaſſen, daß die Idee der chriſtlichen Freiheit, die königliche Herrſcherwürde der Gläubigen, [12]) die Pflicht des politiſchen Gehorſams ausſchließe, heben die Apoſtel ſtets hervor, daß der wahre Chriſt vermöge göttlicher Anordnung und aus Motiven des Gewiſſens auch der weltlichen Obrigkeit unbedingten Gehorſam ſchulde. [13]) Und ſo ermahnt auch Chriſtus das Volk, zu geben dem Kaiſer, was des Kaiſers, und Gott, was Gottes iſt. [14]) Denn alle Gewalt iſt von Gott. [15])

Dieſe erhabene Idee der Freiheit wurde in den folgenden chriſtlichen Jahrhunderten von der Kirche ſtets entſchieden

---

1) Joh. 8, 32 sq. — 2) 1 Petr. 2, 9. — 3) Eph. 2, 19. — 4) Gal. 5, 13. — 5) Eph. 5, 7—9 — 6) 1 Cor. 6, 15. 19. — 7) 1 Cor. 6, 20. — 8) 1 Petr. 2, 16. — 9) Jac 2, 12. — 10) 2 Cor. 3, 17. — 11) Petr. 2, 16. — 12) Apoc. 5, 10 — 13) Rom. 13, 1—16. Petr. 2, 13—17 — 14) Matth. 22, 21. — 15) 1 Röm. 13, 1. — Anmerkg. Bei dieſen 15 Citaten aus der h. Schrift iſt dieſelbe logiſche Reihenfolge beobachtet, welche Döllinger in „Chriſtenthum und Kirche" (14 Cap.) zuſammengeſtellt hat.

festgehalten, und die christliche Wissenschaft säumte nicht, an dieselbe heranzutreten, und ihren reichen Inhalt zu entwickeln und sie nach allen Seiten zu begründen. In der patristischen Zeit gaben besonders die manichäischen und pelagianischen Wirren Veranlassung, den Begriff der Freiheit den beiden Extremen gegenüber zur Geltung zu bringen, und ihn mit dem Begriff der göttlichen Gnade zu vereinbaren. Es war Augustinus, welcher gerade in diesem Interesse die eingehendsten Erörterungen über Freiheit und Gnade veranstaltete, und mit Entschiedenheit die Nothwendigkeitstheorie der Manichäer und die rein naturalistische Freiheitslehre der Pelagianer bekämpfte. Er befand sich hierin in vollem Einklange mit den griechischen und orientalischen [1]) Vätern, welche nicht minder entschieden für den christlichen Freiheitsbegriff einstanden.

---

1) Die Kirchenväter des eigentlichen Orients stimmen vollkommen mit den griechischen Kirchenvätern in der Vertheidigung der Willensfreiheit überein, umsomehr als sie sich in stetem Kampfe mit dem astrologischen Fatalismus, sowohl in der krassesten Form des aramäischen Heidenthums, als auch in der gemilderten Gestalt, die ihm Bardesanes und andere syrische Gnostiker gegeben, befanden. Als Beispiel wollen wir nur den größten syrischen Kirchenvater und Hymnendichter St. Ephraem (gestorben im Jahre 373 als Diakon zu Edessa) erwähnen, dessen Auktorität nicht nur unter den katholischen Syrern sondern auch unter den im folgenden Jahrhundert aus der Kirche geschiedenen Nestorianern und Monophiten unbestritten blieb. In seinem dritten Gedichte über die Willensfreiheit, vergleicht er dieselbe mit einer Hand (Opp. ed. Assemanus et Benedictus III. syr., p. 365.) die sich nach jeder Frucht ausstrecken kann. „Siehe wie ähnlich die Freiheit einer Hand ist, welche alle Früchte abpflücken kann, und gleich wie sie zuvor sich das Gift des Todes pflücken und nehmen konnte, so vermag sie auch die Arznei des Lebens zu ergreifen.

هذا هو مثل الحرية ايضا التي هي كيد تقدر ان تقطف كل الثمار
وكما انها قبلا تقدر ان تقطف لنفسها سم الموت هكذا ايضا
تقدر ان تقطف دواء الحياة. ايضا هي مثل اليد التي هي كيد.

Im Mittelalter wurden dann die ſpeculativen Erörterungen über den chriſtlichen Freiheitsbegriff aufs neue wieder aufgenommen. Da war es Anſelm, welcher den Freiheitsbegriff vorzugsweiſe zu faſſen und zu beſtimmen ſuchte in ſeinem Verhältniſſe zum Sündenfall und zur Erlöſung des Menſchen; da war es der h. Bernhard, der mit ſeiner bekannten Unterſcheidung zwiſchen libertas a necessitate, lib. a peccato und lib. a miseria neues Licht in die Sache brachte; da waren es die drei Koryphäen der Scholaſtik, Albert der Große, Thomas von Aquin und Duns Scotus, von denen jeder in ſeiner Weiſe die Theorie der menſchlichen Freiheit entwickelte, und obgleich ſie in mannigfacher Beziehung aus einander gingen, dennoch den chriſtlichen Freiheitsbegriff ſelbſt in jeder Beziehung hochhielten. Erſt im ſechszehnten Jahrhundert begann neuerdings im Bereiche der chriſtlichen Völker der Kampf gegen die Freiheit. Luther und Calvin fanden in der h. Schrift nicht die Freiheit des Willens, ſondern die abſolute Nothwendigkeit in dem, was das Heil betrifft, ausgeſprochen, und demgemäß conſtruirten ſie dann auch ihre Theorie. Die Freiheit geht bei ihnen unter kraft der Wucht der abſoluten Wirkſamkeit Gottes. Hierin folgte ihnen der Janſenismus. Die janſeniſtiſche Lehre tritt zwar milder auf, aber ihr Weſen iſt gleichfalls nichts anders, als Negation der Freiheit. Unter ſolchen Umſtänden konnte es nicht anders kommen, als daß dieſes negative Verhalten gegen die menſchliche Freiheit ſich zuletzt auch auf die Philoſophie hinüber verpflanzte.

Das Wiederaufblühen des Studiums der Alten hatte die Welt mit einer Menge neuer Ideen überſchwemmt, deren verderblichen und dem Chriſtenthum feindlichen Einfluß man nicht

ſogleich wahrnahm. Die Reformation trennte dann den Menſchen von der Auktorität der Kirche und der Tradition und überließ der Forſchung jedes einzelnen auch in Sachen des Glaubens freien Spielraum. Obgleich Luther ſelbſt noch an der Offenbarung feſtgehalten, wagte man bald, ſich von ihr zu trennen und ein Gebäude bloßer Vernunfterkenntniß aufzuführen, dem jede Stütze fehlte. Es iſt die Selbſtgewißheit des abſtrakten Gedankens, welche an die Stelle der poſitiven Religion getreten. Außer vereinzelten Verſuchen in Deutſchland, die aber ohne Einfluß zu erlangen wieder verſchwanden, ging England in jenen Kämpfen gegen das Dogma voran, welche man als das Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen beliebte. Auf Newton geſtützt zeigte ſich hier zunächſt die Erfahrungsphiloſophie Locke's, welcher allerdings die Willensfreiheit nicht ausdrücklich läugnete, jedoch durch die conſequente Weiterbildung ſeiner Theorie ſie gänzlich zu läugnen den Anſtoß gab. Dies geſchah ſogleich in Frankreich, wo Voltaire, Locke's Grundſätze verfolgend, die Willensfreiheit, die er anfänglich noch vertheidigt, ſpäter aufs entſchiedenſte verneinte. Noch weiter gehen die Materialiſten, welche an ihrer Spitze Diderot und die anderen Encyklopädiſten, mit der Freiheit zugleich jede Moral läugneten. Nie iſt man ſchamloſer gegen alles Heilige und Sittliche aufgetreten. Tugend und Laſter, Selbſtachtung und Nächſtenliebe, Reue und Schande, Lohn und Strafe ſind willkürliche Begriffe und werden zu kindiſchen Vorurtheilen geſtempelt.

In die intellectuellen Kreiſe Deutſchlands vermochte dieſe verderbliche engliſch-franzöſiſche Richtung der Philoſophie während der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts verhältnißmäßig nur wenig einzudringen, mit Ausnahme derjenigen Kreiſe, welche ſich dem Einfluſſe Voltaires und ſeiner Freunde hin-

gaben. Denn Leibnitz hatte schon vorher einen nachhaltigen Damm entgegengesetzt. Dieser deutsche Aristoteles gehörte seinem innersten Wesen nach dem positiven Christenthume an. Dies hat er besonders durch sein berühmtes Werk „System der Theologie" bekundet. Darum konnte Leibnitz auch nur ein Vertheidiger der Freiheit des menschlichen Willens sein, die vom Christenthum immer und auf das Schärfste betont und als Grundlehre desselben aufgestellt wird. Allerdings wollte er die Freiheit des Menschen bloß als Selbstthätigkeit definiren, was mit seiner Monadenlehre, dem Mittelpunkte seines großen philosophischen Systems, auf das Engste zusammenhängt.

Als der Einfluß von Leibnitz auf das intellektuelle Deutschland verschwunden war, machte sich dem französischen Materialismus gegenüber der deutsche Rationalismus geltend. Männer, wie Lessing, Semler, Eichhorn, Ammon, Gesenius, De Wette huldigten ihm sowohl in der Philosophie als in der Theologie. Durch Kant aber fand der deutsche Rationalismus seine reinste philosophische Aussprache. In der Vernunft allein findet der Mensch ihm zufolge die Quelle seiner Glückseligkeit und in dem freien Willen allein die Verwirklichung derselben. Gott war nur Diener und Vermittler menschlicher Glückseligkeit für die herrlichen Thaten des freien Willens und für das Mißverhältniß zwischen diesen und der irdischen Glückseligkeit in einem bessern Jenseits. Niemals ist die Willensfreiheit nachdrücklicher, aber auch zugleich einseitiger betont worden, als durch Kant, dessen System nichts weiter, als der Pelagianismus ohne die christliche Form ist.

Kam aber alles auf die Vernunft und Freiheit des Menschen allein an, so war der außer- und überweltliche Gott überflüssig geworden. Der Uebergang vom Kantianismus zum Pantheismus, d. h. zum reinen, abstrakten Denken war un-

vermeidlich und noch zu Kants Lebzeiten machte sich dieser Uebergang in Fichte geltend. Während ersterer noch mit aller Entschiedenheit die Weltsubstanz und die göttliche Substanz als zwei wesentlich von einander verschiedene trennte, flossen sie in Fichte's Idealismus zusammen. Alles hatte nach ihm nur Wirklichkeit, in sofern es in der Idee des Menschen bestand. Die Wirklichkeit der Außenwelt ist ein unbeweisbares Problem. Die Freiheit, wie alle sittlichen Begriffe selbst, können eben nur Begriffe sein; es kann sich nur um die Herrschaft des einen Begriffes über den andern handeln.

An Fichte schloß sich naturgemäß Hegel [1]) an, welcher als der Hauptvertreter des Pantheismus in neuerer Zeit noch immer zu betrachten ist, und dessen Ansichten in Bezug auf die Freiheit wir hier näher ins Auge zu fassen haben.

Durch den Ausspruch Hegels, daß die allgemeine Seele sofort in ebensoviele einzelne Seelen zerspringe, und dieselben nur Accidenzen des allgemeinen Geistes seien, fällt die Willensfreiheit des Menschen weg. Ueberhaupt in allen Stellen, in welchen er seinen Pantheismus ausspricht, tritt er gleich Spinoza der Willensfreiheit entgegen. [2]) Hegel sagt auch ganz offen, man

---

1) Vgl. Hegel's sämmtl. Werke (Berlin 1841, 2. Aufl.), nach welcher citirt wird.

2) Nach Hegels Behauptung (Logik Bd. I., p. 286) nennt Spinoza das Unendliche einer Reihe, das Unendliche der Imagination. Hingegen das Unendliche in Beziehung auf sich selbst nennt er das Unendliche des Denkens, (infinitum actum). Daß schon Xenophanes im 5. Jhd. v. Chr. die pantheistische Weltanschauung gehabt, ist gewiß. Denn Aristoteles, berichtet uns von ihm (Metaphys. I, 5, pag. 986 ed. Becker): εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Spinoza ist aber der Vater des wissenschaftlichen Pantheismus. Sein ganzes System beruht auf der doppelsinnigen Definition der Substanz: „per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat." (Ethica, de Deo I, 3, Bd. II, p. 1).

ſtelle ſich zwar vor, Gott wäre ein Subjekt, eine Wirklichkeit für ſich, fern von der Welt. Aber ſolche abſtrakte Unendlichkeit, ſolche Allgemeinheit, die außerhalb des Beſondern ſei, wäre ſelbſt nur eine Seite, ſomit ſelbſt ein Beſonderes, Endliches. Es iſt die Bewußtloſigkeit des Verſtandes, gerade die Beſtimmung aufzuheben, die er ſetzt und alſo das Gegentheil von dem zu thun, was er will. Das Beſondere ſollte vom Allgemeinen getrennt ſein; gerade iſt aber das Beſondere dadurch im Allgemeinen geſetzt und ſomit nur die Einheit des Allgemeinen und Beſonderen vorhanden.

Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und Geiſt; beide Geſtaltungen Gottes ſind Tempel deſſelben, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig iſt. Gott als ein Abſtraktes iſt nicht der wahrhafte Gott, ſondern nur als der lebendige Prozeß, ſein Anderes, die Welt zu ſetzen, welches in göttlicher Form gefaßt ſein Sohn iſt, und erſt in der Einheit mit ſeinem Andern, im Geiſt iſt Gott Subjekt. [1])

Jeder ſieht, daß Hegel durch die vollſtändige Identifizirung des innern Aktes der Zeugung des Sohnes in Gott und des äußeren Aktes der Erſchaffung des Univerſums aus Nichts vollſtändig den poſitiven Glauben aufgibt und damit zugleich die Perſönlichkeit und die Freiheit des menſchlichen Willens vernichtet.

Ferner ſagt Hegel [2]), die chriſtliche Theologie faßt Gott, d. h. die Wahrheit als Geiſt auf und betrachtet dieſen nicht als ein Ruhendes, in leerer Allgemeinheit Verbleibendes, ſondern als ein Solches, das nothwendig in dem Prozeß des Sichvonſichſelbſtunterſcheidens, des Setzens ſeines Andern ein-

---

1) Encyclop. II Bd. p. 21. — 2) Encyklop. III Bd. p. 21. und p. 430.

geht, und erſt durch dies Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlaſſung — deſſelben zu ſich ſelbſt kommt. Die Theologie drückt in der Weiſe der Vorſtellung dieſen Prozeß ſo aus, daß Gott der Vater dies einfach Allgemeine, Inſichſeiende, ſeine Einſamkeit aufhebend, die Natur, das Sichſelbſtäußerliche, Außerſichſeiende erſchafft, einen Sohn, ſein anderes Ich, erzeugt, in dieſem Andern aber, kraft ſeiner unendlichen Liebe ſich ſelbſt anſchaut, darin ſein Ebenbild erkennt, und in demſelben zur Einheit mit ſich zurückkehrt, welche nicht mehr abſtrakte, unmittelbare, ſondern concrete, durch den Unterſchied vermittelte Einheit, der vom Vater und Sohne ausgehende, in der chriſtlichen Gemeine zu ſeiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende h. Geiſt iſt u. ſ. w.

Nach dieſem Syſtem hört ſelbſtverſtändlich alle perſönliche Individualität, alle perſönliche Unſterblichkeit, alle perſönliche Freiheit gänzlich auf.

Als die einzige Realität bleibt der Gedanke oder das Ideal beſtehen. Dies ſpricht auch Hegel unumwunden aus. Er erklärt ausdrücklich,[1]) „was vernünftig iſt, iſt wirklich, und was wirklich iſt, iſt vernünftig.“

Ferner ſagt er[2]), „die Verdammung iſt das ewige Verbundenſein mit der ſubjektiven That, das Alleinſein mit ſeinem eigenen, ſich ſelbſt angehörigen, und die unſterbliche Betrachtung dieſes Eigenthums“.

Hier entwickelt Hegel ſeine Lehre vom Böſen. Dies kann nach ihm nur die Abſonderung des einzelnen Willens vom Willen des Staates ſein.[3])

---

1) Rechtsphiloſ. p. 17. — 2) Philoſoph. Abhandl. I, p. 106. — 3) Encykl. Bd. II, p. 698 ſagt Hegel: „Die Idee war zuerſt in der Schwere, frei zu einem Leibe entlaſſen, deſſen Glieder die freien Himmelskörper ſind“. Beſonders

Der entschiedenste Gegensatz dieses eigenthümlichen Idealismus, der in Hegel seine höchste Vollendung gefunden hat, ist aber der Materialismus unserer Tage. Wenn man an die merkwürdige Terminologie der hegelschen Philosophie denkt, so kann man den Materialismus als die Rache bezeichnen, welche letzterer an jenem kunstvollen Spielwerke menschlicher Phantasie genommen hat, ähnlich wie der Arianismus als die Rache für die Narrheiten des Gnostizismus zu betrachten ist.

Hegel glaubte alles geleistet zu haben, was in der Philosophie überhaupt zu erreichen möglich sei. Noch mehr behaupteten es seine Schüler, Michelet, Ganz, Strauß (!) und Rosenkranz von ihm. Nach ihrer Meinung fehlte dem Systeme dieses berühmten Mannes nichts mehr, als die unmittelbare Uebertragung und Uebersetzung in das Leben selbst.

Wie sind sie wenige Jahre nach Hegels Tode schon durch die Geschichte enttäuscht worden! Wie spotten seiner die Materialisten!

Das System Hegels gilt diesen als bloße Zeit- und Modephilosophie, die nichts feilgeboten, als hohles Wortgeklingel, und die dadurch die Welt getäuscht habe [1]).

Aber der Materialismus selbst vernichtet ebensosehr die Freiheit des menschlichen Willens, als der Pantheismus. Denn wenn Denken, Selbstbewußtsein und Wollen nur Vibrationen

---

beachte man auch Logik Bd. II, p. 75, wo er jedes Werden gänzlich läugnet, das christliche Dogma von der Erschaffung der Welt, d. h. von ihrem Uebergange aus dem Nichtsein zum Sein in Abrede stellt und die beiden Begriffe Nichts und Etwas identifizirt, (der Grundfehler, das πρῶτον ψεῦδος, zunächst der hegelschen Logik und des ganzen hegelschen Systems; wogegen die gesunde Vernunft sagt, Nichts ist so viel als kein Sein. Vgl. h. Thomas Sum. Th. P. I, quaest. 45, art. 1: idem est nihil, quod nullum ens.

1) Vgl. Büchner „Abhandlung über die angeborenen Ideen".

des Gehirns ſind, ſo kann vom Geiſte und geiſtiger Thätigkeit natürlich keine Rede mehr ſein. Was wir geiſtige Thätigkeiten nennen, ſind dann nur Lebensäußerungen eines gewiſſen Organismus. Das Thier denkt gleich dem Menſchen.[1])

Bloß die verſchiedene Zuſammenſetzung der Stoffe bewirkt alle geiſtige Thätigkeit u. ſ. w.

Wie nun der Pantheismus die totale Abirrung nach dem Geiſte iſt, ſo iſt es der Materialismus in Hinſicht des Körpers. Das ſind die Folgen des Irrthums, immer ſich in Einſeitigkeiten zu bewegen. Zwiſchen beiden Abgründen bewegt ſich die Lehre der h. römiſch-katholiſchen Kirche hindurch, dem Geiſte gebend, was des Geiſtes iſt und dem Körper, was des Körpers iſt. Wie zugleich die Kirche durch ihre Sakramente und ihren erhabenen Cultus die entſchiedenſte Proteſtation gegen Pantheismus und Materialismus, und jede einſeitige Auffaſſung des Menſchen als puren Geiſtes oder puren Körpers ausſpricht, ſo hat auch die katholiſche Kirche

---

1) Bekanntlich haben namentlich in neueſter Zeit einige Materialiſten, ſowohl in Frankreich als in Deutſchland den Urſprung des Menſchen auf die Affen zurückzuführen verſucht. Daß natürlich ihre wiſſenſchaftlichen Raiſonnements lauter Humbug iſt, hat das gebildete Publikum bei den Entreevorleſungen des Vogtaſſismus längſt eingeſehen. Indeſſen bleibt immerhin auffallend die merkwürdige Sympathie dieſer Herrn für ihre vermeintlichen Protoplaſten (ſollte das etwa als kindliche Pietät zu deuten ſein?)

Wie weit aber die Verblendung bei ſolchen Leuten gehen kann, hat der berühmte Mgr. Dupanloup, Biſchof von Orleans, in ſeiner Schrift „Les Alarmes de l'Épiscopat“ genugſam dargeſtellt.

Unter andern heißt es p. 42: „Telle est la décadence intellectuelle où ces fiers esprits arrivent, que le jeune disciple de M. M. Comte et Robin en est venu jusqu' à dire, à propos d'un fou qui se croyait haï et poursuivi par une locomotive, qu' il n' y a rien au fond d'impossible ni de contradictoire à penser que les locomotives peuvent avoir des passions, mais que cela n' est pas encore constaté.“!!!

das Dogma von der Freiheit des Willens unerschütterlich festgehalten. Dieses Dogma haben wir nun zunächst aus den Quellen der katholischen Dogmatik vorzulegen. Unsere ganze Abhandlung aber wird in vier Theile zerfallen, nämlich:

I. Entscheidung des kirchlichen Lehramtes aus den Stellen der h. Schrift und aus den Lehren der Tradition.

II. Definition der Freiheit des Menschen.

III. Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt.

IV. Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Erſter Theil.

Entſcheidungen des kirchlichen Lehramtes aus den Stellen der heil. Schrift und aus den Lehren der Tradition.

§. 1.

Inhalt der chriſtlichen Lehre über die Willensfreiheit des Menſchen.

Es iſt eine Glaubenslehre der katholiſchen Kirche, daß jeder Menſch, ſowohl im Stande der Ungnade[1]), mag dieſe durch die Erbſünde[2]) oder wirkliche Sünde veranlaßt ſein, als auch im Stande der Gnade vollkommene Freiheit des Willens hat, um ſeinen letzten Endzweck zu erreichen. Dieſer beſteht aber für dieſes Leben in der Vereinigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade[3]), und für jenes Leben in der glückſeligen Anſchauung

1) Im Zuſtande der gefallenen Natur (in statu naturae lapsae), wie die Theologen ſagen. Status bezeichnet, in der theologiſchen Sprache von der vernünftigen Creatur gebraucht, ein gewiſſes Verhältniß derſelben in Beziehung auf Gott und ihren übernatürlichen Endzweck, die visio beatifica. So ſagt man status naturae integrae, status naturae purae, status naturae elevatae, status justitiae originalis (um welche vier Begriffe ſich die ganze Lehre vom Urſtande des Menſchen bewegt), status naturae lapsae, status naturae per Christum redemptae.

2) Conc. Trid. Sess VI, Can. 5.

3) Dieſe muß immer als die göttliche Kraft aufgefaßt werden, welche uns die rechte Einſicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft gibt, die visio beatifica zu erreichen. Aber dem Engel und dem Urmenſchen iſt ſie aus bloßer Liebe von Gott gegeben und fand bei ihm keine Sünde vor. Uns wird ſie um der Verdienſte Chriſti willen gegeben und findet die Sünde vor.

Gottes ſelbſt. Zugleich muß aber auch für alle andern Thätigkeiten ſeines Daſeins der Menſch einen freien Willen beſitzen. Nur durch dieſen Willen ſteht es bei ihm, ob er das nothwendige Mittel zur Verwirklichung ſeines übernatürlichen Endzweckes, nämlich die heiligmachende Gnade, erlangen, bewahren und in ihr ſeine Prüfungszeit abſchließen will — oder nicht. Daher iſt jeder des Vernunftgebrauches mächtige Menſch ſelbſt ſchlechthin der letzte Grund ſeines ewigen Lebens oder ſeines ewigen Todes.

Immer hat die Kirche die Gnade Gottes und das ewige Heil als den eigentlichen, wahren und erſchöpfenden Gegenſtand der menſchlichen Willensfreiheit mit großem Nachdrucke betont.

In Beziehung auf beides läugnete zuerſt die Freiheit des menſchlichen Willens Wicleff[1]), indem er in der 27ſten der 45 durch das Conſtanzer Conzil aus ſeinen Schriften verdammten Theſen ſagt: omnia de necessitate absoluta eveniunt. Das hieß das Fatum der Heiden wieder aufſtellen. In der 6ten hat er aber auf's ſchärfſte die Läugnung der Freiheit hervorgehoben.

In ſeine Fußſtapfen trat Johannes Huß, namentlich durch ſeine Lehre von der unbedingten Prädeſtination, welche er z. B. in der 21ſten der 30 aus ſeinen Schriften durch das Conſtanzer Conzil verdammten Theſen ausſpricht: Gratia praedestinationis est vinculum, quo caput ecclesiae et quodlibet ejus membrum jungitur Christo capiti insolubiliter[2]).

---

1) Wicleff (John), früher Profeſſor an der Univerſität zu Oxford, dann Paſtor in Lutterworth (geſt. 28. Dezember 1384). — Näheres in der Univerſalgeſch. von Alzog, 2. Cap. p. 687. (Mainz, 7. Aufl. 1860).

2) Das Wenige, was wir von Hußens Schriften noch beſitzen, hat Prof. Gieſeler in einem Anhange zu ſeiner Kirchengeſchichte (Bonn 1844—53) in 5 Bänden herausgegeben, nämlich den tractatus de ecclesia, in welchem Huß durchzuführen ſucht, daß die Kirche allein aus den Prädeſtinirten beſtehe. Die nicht Prädeſ-

Es ist bekannt, daß auch Luther die Freiheit des menschlichen Willens in Beziehung auf das ewige Heil negirt. Noch entschiedener spricht sich Calvin aus, indem er die absolute Prädestination aufstellte und so bis zu den äußersten Consequenzen der Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des menschlichen Willens fortging, die Luther aber verwirft.

Die Concordienformel [1]), eines der wichtigsten symbolischen Bücher der Protestanten gesteht zwar dem Menschen für die Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens (in rebus politicis) die Freiheit zu; aber in den Angelegenheiten des ewigen Lebens stellt sie dieselbe in Abrede [2]). Im allgemeinen ist außerhalb der katholischen Kirche die Freiheit dem Menschen nur in natürlichen Dingen oder in den Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens zuerkannt worden. Die Materialisten, Fatalisten und Deterministen läugnen aber selbst diese Freiheit gänzlich und werden es beständig thun, da sie überhaupt

---

stinirten gehören nach Huß nicht zur Kirche und können weder ein kirchliches, noch ein staatliches Amt verwalten.

Was sich sonst noch von Bruchstücken seiner Schriften vorfand, hat Hoefler herausgegeben und zugleich bewiesen, daß die Absicht dieses Mannes nicht bloß der völlige Bruch mit Rom, sondern vielmehr die Gründung einer böhmischen Nationalkirche war, weßhalb er z. B. die deutschen Studenten mit ihren Professoren aus Prag vertreiben ließ, die dann 1409 in Leipzig eine Universität gründeten. Vgl. die angeführten Thesen in dem corp. jur. can. von Richter, Leipzig 1839, in einem Anhange zum 2. Bande, wo er alle condemnirten Thesen mittheilt.

1) Das sogenannte Bergische Buch von Kloster Bergen bei Magdeburg (1580—81).

2) Quasi truncus et lapis nihil habet virium, quantulumcunque et quam exiguum atque tenue illud sit. Die Citate finden sich in der symbolischen Theologie von Prof. Hilgers, Bonn 1841. Hilgers selbst führt dort p. 228 den ganzen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus auf die Lehre zurück, daß die katholische Kirche die Einstimmung und Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade zum ewigen Heile fordert, die protestantische sie negirt.

mit den Chriſtenthume durchaus nichts mehr gemein haben wollen.

Jene Wahrheit, daß das ewige Heil der eigentliche Gegenſtand unſeres freien Willens iſt, wird endlich auch von manchen Theologen und Philoſophen ganz überſehen, die eine ſolche Erklärung der menſchlichen Freiheit aufſtellen, welche die katholiſche Kirche nicht billigen kann.

§. 2.

Die Freiheit des menſchlichen Willens nach dem Tridentinum.

Weil vorzugsweiſe der Proteſtantismus die Freiheit des menſchlichen Willens in Bezug auf die freie Mitthätigkeit zur Erlangung des ewigen Heils in Abrede ſtellt, ſo hat gerade das Tridentinum ſie in dieſem Sinne am nachdrücklichſten bekräftigt.

In der 6ten Sitzung Cap. 5 ſagt dieſes Conzil, der Anfang der Vorbereitung für den Empfang der rechtfertigenden Gnade gehe von der göttlichen Gnade aus, und inſofern der Menſch dieſe Gnade annehme, wirke er zur Rechtfertigung mit, weil er dieſe Gnade ja auch verwerfen könne; und ſo bewege ſich der Menſch mit Freiheit zu Gott und für Gott [1]).

---

1) Sess. VI, Cap. 5. Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui

Ferner lehrt das Conzil im 6ten Capitel, daß ſich der Menſch, durch die göttliche Gnade angetrieben und unterſtützt, mit Freiheit zu Gott bewege und zwar zunächſt vermittelſt des Glaubens[1]). Ebendort Cap. 11 wird geſagt, der Menſch müſſe, um ſelig zu werden, die Gebote Gottes erfüllen, was er mit Hülfe der Gnade Gottes vermöge[2]). Ferner Cap. 13,

---

illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. (Das Tridentinum ſcheint ſich, wie Möhler in ſeiner Symbolik bemerkt, bei der Lehre von der Rechtfertigung den Fall gedacht zu haben, daß ein Erwachſener durch die Taufe die Rechtfertigung empfängt.)

1) Sess. VI, Cap. 6. Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu; et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justiciae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. Alle dieſe Bewegungen zur Rechtfertigung kommen durch den freien Willen und die vorübergehende oder aktuelle Gnade Gottes zu Stande, die erleuchtend auf die Vernunft und kräftigend auf den Willen einwirkt. Vgl. ebendort Can. 7 und 8. Unter ihnen wird der Glaube zuerſt genannt, weil in das Gemüth und in den Willen des Menſchen nichts eindringen kann, was nicht zuerſt vor der prüfenden und forſchenden Vernunft des Menſchen beſtanden hat.

2) Sess. VI, Cap. 11. Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet; nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Es iſt unmöglich, die ſo klaren Ausſprüche der heiligen Schrift für dieſes Dogma zu verkennen Döllinger in ſeinem vortrefflichen Werke „die Reformation im Umfange des lutheriſchen Bekenntniſſes“ (Regensburg 1846—48. 3 Bde.) hat den geiſtigen Kampf, welchen Luther angeſichts dieſer ſo klaren und beſtimmten Ausſprüche der h. Schrift beſtand, wahrhaft ergreifend geſchildert. Jener hatte bei den Worten des Herrn, Matth. 19, 17,

wo die Kirche lehrt, jeder Gerechtfertigte könne in der empfangenen Gnade der Rechtfertigung beharren [1]); und Cap. 16: allen Gerechtfertigten gebe Chriſtus beſtändig ſeine Gnade,

---

ſich zu dem Ausſpruche entſchieden, a praecipere ad posse non valet consequentia. Mehreres darüber vgl. bei Jarke „Studien und Skizzen zur Geſchichte der Reformation" (Schaffh. 1846) und bei Möhler „neue Unterſuchungen". In dieſem 11ten Cap. sess. VI findet ſich auch die berühmte Stelle: Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur, welche Janſenius in ſeinem Auguſtinus (III, 19 Ed. Lovan. 1640, pag. 365 sqq.) ſo erklären will, daß er ungeachtet des Dogmas, der Gerechtfertigte müſſe und könne die Gebote Gottes halten, noch den Satz aufſtellen zu dürfen glaubte: Aliqua Dei praecepta hominibus justis, etiam volentibus et conantibus, ad observandum sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Janſenius will die Worte: Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur, ſo erklären, die Gerechtfertigten verläßt Gott nicht, wenn er nicht vorher von ihnen durch die Todſünde verlaſſen wird. Indeſſen abgeſehen davon, daß dieſe Erklärung nur eine gehaltloſe Tautologie iſt, lehrt das Tridentinum in dem ganzen Capitel, der Gerechtfertigte, d. h. der Menſch in der heiligmachenden Gnade empfange auch fortwährend eine vorübergehende göttliche Gnade zur Haltung der göttlichen Gebote, — wie es dieſelben Gedanken in den ſogleich folgenden Parallelſtellen Cap. 13 und Cap. 16 ausſpricht.

1) Sess. VI, Cap. 13. Deus enim, nisi ipsi (justificati) illius gratiae defuerint, (wofern die Gerechtfertigten nicht ſelbſt ſich der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade entziehen; vgl. Hebr. 10, 38 „Der Gerechte lebt aus dem Glauben; wofern er ſich mir entzieht, wird er mir nicht gefallen"), sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere, vgl. Can. 22: S. q. d., justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse: a. s. Niemand aber weiß gewiß, ob er die Gnade der endlichen Beharrlichkeit haben werde, vgl. Can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: a. s. Und weil die endliche Beharrlichkeit im Guten die Verbindung des zeitlichen Lebens mit dem ewigen Leben in der Anſchauung Gottes iſt, deßhalb weiß auch Niemand, ob er zu den Prädeſtinirten gehöre; vgl. Can. 15: S. q. d., hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum: a. s. Vgl. das 12. Cap. ebendort (de arcano divinae praedestinationis mysterio). Die gegentheiligen Behauptungen hatte Zwingli in ſeinen 76 Theſen aufgeſtellt; wie Sarpi, (überſetzt von Winter, Mergentheim und Leipzig 1844, 2 Bde.) und Pallavicini, (überſetzt ins Franzöſiſche, Montrouge, 3 Bde.) bei der Geſchichte der 6ten Sitzung ſagen. Cornelius hat nichts davon.

und durch die guten Werke im Stande der Rechtfertigung erwerben sie sich ein Verdienst vor Gott im wahren und eigentlichen Sinne [1]).

Und was die Kirche in den bisher angeführten Stellen positiv erklärt, ebendasselbe hat sie negativ durch die Verdammung der entgegenstehenden Irrthümer ausgesprochen. Denn sie lehrt im 4ten, 5ten und 6ten Canon derselben Sitzung, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle Adams einen freien Willen habe, daß er durch freie Zustimmung zur göttlichen Gnade und Mitwirkung mit derselben selbst zu seinem ewigen Heile mitwirke, und daß es bei ihm stehe, sich ins Verderben zu stürzen [2]); folglich kann nach katholischer Lehre jeder Mensch für die Wirkung oder Nichtwirkung seines ewigen

---

1) Sess. VI, Cap. 32. S. q. d., hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: a. s. Der hier vom Tridentinum ausgesprochene Begriff des Verdienstes ist die allerschärfste und nachdrücklichste Bekennung der Freiheit des Menschen in Beziehung auf die Wirkung seines ewigen Heiles.

2) Sess. VI, Can. 4. S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: a. s. Can. 5. Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam: a s. Can. 6. S. q. d., non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli: a. s. Ueber die Lehre, daß Gott das Gute wie das Böse thue, welche von den falschen Mystikern des Mittelalters aufgestellt wurde, sieh De Wette: Luthers Briefe, Sendschreiben

Heiles ſich ſelbſt beſtimmen. Man ſieht, daß das Tridentinum überall die Selbſtbeſtimmung als das Weſen der Freiheit des menſchlichen Willens vorausſetzt.

Ebendieſelbe Lehre trägt das Conzil in derſelben Sitzung in allen denjenigen Canones vor, in welchen es die Haltung der göttlichen Gebote für nothwendig zur Seligkeit erklärt [1]).

Dieſe Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens in Beziehung auf die Wirkung des ewigen Heiles beſchließt das Tridentinum mit der Lehre, daß es die Genugthuung (satisfactio), d. h. die Entſtehung der poenae vindicativae und poenae medicinales, als einen nothwendigen Theil der Materie des Bußſakramentes fordert, ſo daß ohne den wirklichen Willen, die ſchuldige Genugthuung zu leiſten, dieſes heilige Sakrament nicht gültig empfangen wird [2]).

---

und Bedenken (Berlin 1826, Bd. II, pag. 181). Die Schrift: de servo arbitrio gegen Erasmus iſt vom Jahre 1523. Aus ihr ſind die in den eben angeführten Canones verdammten Sätze entnommen.

1) Sess. VI, Cap. 18. S. q. d., Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: a. s. Wie ſich Janſenius dieſem Canon zu entziehen und ungeachtet deſſelben ſeine entgegengeſetzte Lehre noch aufſtellen zu können vermeinte, haben wir oben geſehen. Can. 19: S. q. d., nihil praeceptum esse in evangelio praeter fidem; cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera; aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos: a. s. Can. 20. Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum: a. s. Can. 21: S. q. d., Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: a. s. Die hier verdammten Sätze enthalten die reinſte Ausprägung der proteſtantiſchen Lehre, daß Chriſtus das Geſetz für uns erfüllet habe, uns aber die Erfüllung deſſelben unmöglich ſei.

2) Schon Sess. VI, Cap. 14 und Can. 30: Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti, et

§. 3.

Anderweitige Entſcheidungen der Kirche über die Freiheit des menſchlichen Willens. Die Dekrete gegen Bajus und Janſenius.

Dieſe Lehre des Tridentinum wurde vom h. apoſtoliſchen Stuhle durch die Verwerfung der bekannten fünf Sätze des Janſenius noch genauer beſtimmt.

Der zweite von ihnen ſagt: interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. Durch dieſe Behauptung widerſprach Janſenius dem Tridentinum geradezu. Denn wenn ſie wahr wäre, dann gäbe es keine Freiheit mehr, wie ſie das Conzil lehrt. Man erinnere ſich z. B. aus den oben angeführten Stellen an Sess. VI, Cap. 5, wo die Lehre entwickelt wird, daß der freie Wille die Gnade Gottes, welche

---

reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: a. s., hatte das Tridentinum die Lehre ausgeſprochen, daß bei der Wiedererlangung der verlorenen Gnade der Rechtfertigung in den meiſten Fällen zeitliche Strafen zu erſtehen bleiben. Dieſe zeitlichen Sündenſtrafen werden getilgt a) durch die Bußwerke, die der Beichtvater auflegt, b) durch die Leiden, welche Gott auflegt, (in welcher Beziehung der Teufel als Diener der göttlichen Strafgerechtigkeit erſcheint 1 Cor. 5); c) durch die guten Werke des Pönitenten ſelbſt; d) durch den Ablaß. Sess. XIV, Cap. 8 gibt das Tridentinum den doppelten Endzweck dieſer zeitlichen Sündenſtrafen an: Ut satisfactio quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem. Die Ausdrücke, poenae medicinales, poenae vindicativae finden ſich zuerſt bei Alexander von Hales, geſt. 1245. Irrig iſt die Anſicht mancher Theologen, daß alle Leiden, welche Gott in dieſem Leben auflege, nur poenae medicinales ſeien. Dieſes Dogma von der Genugthuung als einer pars integralis der Materie des Bußſakramentes beruht auf dem Dogma von der Freiheit des menſchlichen Willens zum ewigen Heile.

ihn zur Bekehrung ruft, annehmen oder verwerfen könne. Nach dieſer Entſcheidung muß es vom freien Willen ſelbſt abhangen, ob die Gnade Gottes in ihm wirkſam ſei, oder nicht. Wir werden darüber noch weiter unten handeln, wo die hauptſächlichſten Erklärungsverſuche über die Vereinigung der Gnade und Freiheit, oder über die wirkſame Gnade zur Sprache kommen.

Wird der freie Wille durch die Gnade oder durch die Leidenſchaft beſtimmt, wie Janſenius und ſeine Anhänger wollen, dann hört alle Freiheit des menſchlichen Willens auf. In dieſer grundweſentlichen Lehre des Janſenius, der Menſch werde innerlich durch die Gnade genöthigt, welche Alles wirke, da der Menſch ſelbſt nichts vermöge, liegt der Berührungspunkt zwiſchen dem Janſenismus und Proteſtantismus. Außer Cornelius Janſenius, Biſchof von Ypern, der freilich ſeinem Teſtamente gemäß den Inhalt ſeines Werkes „Auguſtinus" dem Urtheile des h. apoſtoliſchen Stuhles unterwarf [1]), ſind die hauptſächlichſten Vertreter Arnauld, Nicole, Blaiſe Pascal [2])

---

1) Vgl. Alzog's Kirchengeſchichte 7te Aufl. S. 900.

2) Verfaſſer der Pensées sur la Religion und des Libells Lettres Provinciales par Louis Montalte (unter welchem fingirten Namen Pascal ſich eine Zeitlang verbergen konnte). Alle dieſe Männer gehörten zu dem ſogenannten Port Royal, einem nach dem Orte ihres Aufenthaltes (Port Royal des Champs in der Pariſer Diözeſe) genannten Vereine, welcher die Verbreitung der Sittenlehre und gemeinnütziger Kenntniſſe ſich zur Aufgabe geſtellt hatte. Als ſie aber im Betreff des Verhältniſſes der Freiheit zur göttlichen Vorausbeſtimmung u. ſ. w. ſich dem Janſenismus zuneigten und auch, nachdem der Janſenismus vom h. apoſtoliſchen Stuhle ſchon verdammt war, dennoch ihre irrigen und verwerflichen Meinungen aufzugeben ſich weigerten, traten ſie mit ſolcher erbitterten Heftigkeit, alle ſchmähend und verdächtigend, welche ihnen die Irrthümer widerlegten, auf, daß ſie ihr Gedächtniß in der Geſchichte auf immer getrübt haben. Hiervon liefern die gegen die Jeſuiten gerichteten Lettres Provinciales, welche tendentiös abgefaßt ſind und die ungerechteſten und empörendſten Verdächtigungen und

und Quesnel. Aus des Letzteren Buche: Réflexions morales sur le Nouveau Testament hat Clemens XI. durch die berühmte Bulle Unigenitus im Jahre 1713, die als der Abschluß aller kirchlichen Entscheidungen gegen die Jansenisten angesehen werden muß, 101 Propositionen ausgezogen und verdammt. Ueberhaupt läßt sich die innere Uebereinstimmung zwischen Jansenismus und Protestantismus nicht verkennen. Beide sind dem Wesen nach durchaus eins und dasselbe, nur daß der Jansenismus die sichtbare Kirche, das monarchische Prinzip derselben und die Hierarchie, was alles die Reformation verworfen, beibehalten wollte.

Dies fühlt Jansenius selbst, indem er in seinem Augustinus so oft sagt, man müsse dem Calvin Glück wünschen, daß er die Stellen im Augustinus über die Prädestination und die wirksame Gnade richtig verstanden habe. Auch Protestanten gestehen dies zu, z. B. Leo in seiner Universalgeschichte bei der Darstellung der jansenistischen Streitigkeiten, wo er es tief bedauert, daß Rom auch diese zweite Reformation, die doch die Hierarchie beibehalten, abermals verworfen habe. Diese nothwendige Verwerfung selbst erfolgte am 31sten Mai 1653.

Die dritte von den fünf jansenistischen Thesen ist: ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione (wofür Calvin in den frühern Ausgaben

---

Verkehrungen vorbrachten, den Beweis. Ob Pascal den Inhalt dieser Schrift je bereuet hat, ist bis jetzt zweifelhaft. Dagegen läßt sich die Tiefe des Geistes in seinem Werke Pensées sur la Religion nicht verkennen, und darf man wohl annehmen, daß er, obgleich fortwährend von Zweifeln hin und hergetrieben, dennoch als Gläubiger aus diesem Leben geschieden ist.

ſeiner »Institutiones Religionis Christianae« libertas ab actione ſchreibt.) Um ſich aber Verdienſt vor Gott zu erwerben oder Schuld vor ihm zu kontrahiren, behauptete Janſenius konſequent nach ſeiner Lehre über die Wirkſamkeit der Gnade, der man nämlich im Stande der gefallenen Natur niemals widerſtehen könne [1]), ſei die Freiheit von innerer

---

1) Zu dieſem Grundirrthume des ganzen janſeniſtiſchen Syſtems ſcheint die Anſicht Veranlaſſung gegeben zu haben, daß der Begriff Gnade durchaus nicht ſtattfinde, wofern nicht bereits eine Schuld vorausgehe. Michael von Bay (meiſt Bajus genannt), der ſelbſt noch auf den letzten Sitzungen des Tridentinum zugegen war, ſtellte zuerſt dieſe Lehre in der 9ten der 79 durch den h. Pius V. im Jahre 1567, dann durch Gregor XIII. im Jahre 1584 und durch Urban VIII. im Jahre 1641 verdammten Theſen auf. Sie lautet (vgl. Richter in dem oben angeführten Werke pag. 136 sqq. und jedes Bullarium Romanum): dona concessa homini integro et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia: sed quia secundum usum sacrae scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet. Die Gnade des Engels und Menſchen im Urſtande verdient dieſen Namen nicht. Dagegen iſt der weſentliche Begriff der Gnade nur dieſer, die vernünftige Creatur zur Anſchauung Gottes zu erheben. Denn nach dem Tridentinum sess. V, cann. 1, 2, 3, 4, 5, iſt ebendieſelbe sanctitas et justitia, welche der Menſch vor dem Sündenfalle hatte, (in qua constitutus est) durch Chriſtus uns wiederhergeſtellt. Es iſt daher in Beziehung auf das Weſen und den Begriff der Gnade nach katholiſchem Dogma etwas rein zufälliges, ob die Gnade eine Schuld vorfindet, oder nicht. Die vorhandene Schuld zum weſentlichen Momente der Gnade machen wollen, iſt ebenſo verkehrt, als das Eigenthum bloß aus der Sünde ableiten wollen, da doch vor dem Sündenfalle die Ehe und folglich der Begriff Eigenthum und Recht beſtand, und als das Opfer nur durch die Zerſtörung der Opfergabe realiſirt betrachten wollen, da doch auch vor dem Sündenfalle der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen Gegenſtand des Opfers für die erſten Menſchen ſein ſollte. Von ihrem Begriffe der Gnade ausgehend, erklärten Bajus und Janſenius alle Gaben des Engels und Urmenſchen für natürliche und läugneten die Möglichkeit des status naturae purae. (Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur. Propos. 55, die ſich aber nach Ripalda und Sarbagna in den noch vorhandenen Werken des Bajus nicht vorfindet). Die der Natur durch die Erbſünde geſchlagene Wunde ſei, meinten ſie, ſo groß, daß die Gnade einen überwältigenden Einfluß auf die Natur ausüben müſſe.

Nöthigung nicht erforderlich, ſondern bloß die Freiheit von äußerem Zwange.

Der Menſch, behauptete Janſenius, könne innerlich durch die Gnade oder durch ſeine Leidenſchaften genöthigt werden, und dabei könne er doch Verdienſt oder Schuld vor Gott erwerben.

Durch dieſen Satz widerſprach Janſenius nicht nur der tridentiniſchen Lehre über die Freiheit, ſondern hob auch die Freiheit des menſchlichen Willens gänzlich auf. Denn zufolge den angegebenen Stellen lehrt das Tridentinum die Freiheit des menſchlichen Willens nicht etwa bloß in dem Sinne, daß man von äußerem Zwange frei ſein müſſe (libertas a coactione), ſondern ſtellt vielmehr den Begriff der Freiheit ſo auf, daß der Menſch ſich durch ſeinen Willen zum Handeln beſtimme, und daß er ſo der ſelbſteigene Urheber ſeiner Thätigkeiten ſei, zunächſt in Beziehung auf die Erreichung oder Nichterreichung ſeines übernatürlichen Endzweckes, der Vereinigung mit Gott in dieſem Leben durch die heiligmachende Gnade und in jenem Leben durch die glückſelige Anſchauung Gottes, und dann auch in Beziehung auf alle Thätigkeiten dieſes natürlichen und irdiſchen Daſeins. Jenes kann aber der Menſch nicht thun und dieſes nicht ſein, falls er durch die Macht der Gnade oder der Leidenſchaft innerlich beſtimmt werde, wie Calvin und Janſenius wollten. Denn dann iſt es der Menſch nicht mehr, der ſich ſelbſt beſtimmt, ſondern der beſtimmt wird. Mit andern Worten: die Selbſtbeſtimmung zum Guten oder zum Böſen, welche nach dem Tridentinum das Weſen der Freiheit ausmacht, und die innere Nöthigung zum Guten oder zum Böſen, mag letztere als ein moraliſcher Zwang, dem jede Kraft und Widerſtandsfähigkeit

des menſchlichen Willens nothwendig erliegen muß, oder als eine unüberwindliche Luſt gedacht werden [1]), ſchließen ſich aus.

Damit iſt der Grundirrthum der Janſeniſten, der Wille des Menſchen, wenigſtens im Stande der gefallenen Natur, vermöge frei zu ſein, ſelbſt wenn er durch die Macht der Gnade oder der Leidenſchaft genöthigt werde, abgewieſen.

Denn ewig wird es wahr bleiben, daß innere Nöthigung und thatſächliche Freiheit des menſchlichen Willens ſich ausſchließen. Davon überzeugt einen Jeden von uns ſchon ſein eigenes Selbſtbewußtſein. Denn die innere Ueberzeugung der Verantwortlichkeit für ſein Thun und Laſſen, die Selbſtanklage, die Reue über die Vergehungen gegen das natürliche oder poſitive Geſetz können aus dem Bewußtſein des Menſchen durchaus nicht beſeitigt werden.

---

1) Bekanntlich führt Janſenius ſo oft in ſeinem Auguſtinus in dieſem Sinne den Satz des Auguſtinus an: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est, und ſpricht daher von einer coelestis delectatio victrix, welche durch die Gnade in die Seele ausgegoſſen werde, und durch welche ſie nothwendig zum Guten getrieben werde. Indeſſen daß der h. Auguſtin unter der coelestis delectatio victrix nicht eine delectatio indeliberata, die den Willen des Menſchen ergreift und blind mit ſich fortreißt, ſondern eine aus der Freude an der Erkenntniß der Wahrheit und deren Ausübung hervorgehende, mit ruhiger Ueberlegung und ſelbſtändigem Willensentſchluſſe verbundene gemeint hat, ergibt ſich zunächſt aus dem Zuſammenhange, in welchem jene Worte vorkommen. Er ſchreibt (ad Gal. 5, 22. 23, die Früchte des Geiſtes, Edit. Paris. 1841, tom. III, pag. 2141 sqq.): Regnant spirituales fructus in homine, in quo peccatum non regnat. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Unter den innern Wirkungen der Liebe (caritas) zählt der h. Thomas (2. 2. quaest. 28 in vier Artikeln) zuerſt die Freude (gaudium) auf. Keineswegs iſt alſo bei jenem Satze an eine Freude zu denken, welche die vernünftige Ueberlegung und die Freiheit des Willens aufhebt.

Selbst der Heide kennt diesen inneren Richter. Denn Aristoteles schreibt schon: „Und welche viele und schreckliche Frevelthaten begangen haben, die hassen und fliehen wegen ihrer Gottlosigkeit das Leben und legen selbst Hand an sich. Lasterhafte und gottlose Menschen suchen Leute auf, mit denen sie ganze Tage hinbringen können; vor sich selbst aber fliehen sie. Denn sie erinnern sich an viele schwere und häßliche Dinge und anderes derartige, sobald sie allein sind; sobald sie aber mit andern zusammen sind, vergessen sie dies". Dann schildert er vortrefflich den innern Zwiespalt in der Seele solcher Menschen [1]). An diesem innern Bewußtsein, daß die Entscheidung über unser Thun und Lassen zuletzt nur von uns selbst allein abhängt, und daß wir uns durch unsern freien

---

1) Vgl. die sämmtl. Werke des Aristoteles ed. v. Immanuel Becker (Berlin 1831—36; 4 Foliobde.) Die Stelle ist Ethica ad Nicomachum IX, cap. 4 (tom. II, pag. 1166, 2. Columne jener Ausgabe, während die Specialausgaben der Ethik diese Stelle gewöhnlich lib. IX, cap. 36 haben): *οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται διὰ τὴν μοχθηρίαν, μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτοὺς ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν. ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι καθ' ἑαυτούς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται.* Die lateinische Uebersetzung findet sich III. Bd. der cit. Ausg. S. 580. Die hier in der angeführten Ausgabe wieder abgedruckten Uebersetzungen sind dieselben, welche die Päpste des XV. Jahrh. mit so großen Kosten anfertigen ließen; vgl. Prof. Papencordt Gesch. der Stadt Rom. Wem käme nicht bei diesen Worten des Aristoteles das Wort des Apostels in den Sinn. (Röm. 2, 14, flg.): „Denn, wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe Einiges vom Gesetze erfüllen (*τὰ τοῦ νόμου*), so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugniß gibt und die Gedanken sich unter einander anklagen und lossprechen, am Tage, an welchem Gott gemäß meinem Evangelium das Verborgene der Menschen richten wird durch Jesum Christum."

Ein sehr merkwürdiges heidnisches Zeugniß über das Gewissen findet sich auch in den Zugaben zum 2ten Bde. der Geschichte Roms von Carl Peter, Halle 1866.

Willen immer selbst in unserer Gewalt haben, sind bis jetzt noch alle Gegner der Freiheit gescheitert.

Die Grundansicht der Jansenisten, daß der Wille frei sein könne, auch wenn er innerlich genöthigt werde, wie überhaupt das ganze jansenistische System findet sich schon in der Lehre des Bajus. Deßhalb wurde auch die 39ste Thesis dieses Mannes verdammt: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Welchen Sinn die katholische Theologie mit dem Worte voluntarium verbindet, darüber kann kein Zweifel sein. Denn nachdem das Tridentinum erklärt hat, daß der Mensch die zuvorkommende Gnade Gottes, welche ihn aus dem Stande der Todsünde zur Rechtfertigung rufe, annehmen oder verwerfen könne, und nachdem es die verschiedenen Dispositionen zur Rechtfertigung, die der Mensch freithätig mit Hülfe der Gnade setzt, angegeben hat, erklärt es [1]), daß die Rechtfertigung stattfinde durch die freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.)

Hiernach ist voluntarium eine vom freien Willen ausgehende Thätigkeit, und folglich sind die Begriffe actus voluntarius, actus imputabilis, actus moralis, actus humanus gleichbedeutend. Voluntarium und liberum sind dem Wesen nach Ebendasselbe. Mit der Freiheit besteht aber keine innere Nöthigung; also schließen sich die Freiheit und die innere Nöthigung aus, und daher mußte jene Thesis nothwendig verdammt werden.

Aus ebendemselben Grunde wurde die 60ste Thesis verworfen: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Denn nicht bloß äußere Gewalt oder Nöthigung, sondern auch jeder innere Zwang zum Guten oder Bösen würde der natürlichen

1) Vgl. Con. Trid. Sess. VI, Cap. 5—7.

Freiheit des Menschen widerstreben. Denn wenn wir innerlich genöthigt werden, dann sind wir es nicht mehr, welche handeln, sondern die Gnade oder die Leidenschaft handelt durch uns als bloß leidendes Werkzeug.

So haben Balaam und Kaiphas die Wunder der Erkenntniß, welche die h. Schrift von ihnen erzählt, gegen ihren eigenen Willen gewirkt. Balaam spricht [1]) die größten Segenswünsche für Israel und eine, die ganze allgemein menschliche Bedeutung dieses Volkes betreffende Weissagung aus, deren Tiefe und Tragweite zu überschauen er durch Bildung und Wesen viel zu beengt war. Balaam ist also hier das Werkzeug, durch welches gegen dessen eigenen Willen ein Wunder gewirkt wird. Er ist frei von äußerem Zwange, jedoch nicht frei von innerer Nöthigung. Er setzte einen actus hominis, aber keinen actus humanus. Ebenso verhält es sich mit Kaiphas. Seinen Worten [2]): Ihr wisset nichts und bedenkt nicht, daß es besser für euch sei, (ὅτι συμφέρει ἡμῖν, ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ), daß ein Mensch für das Volk sterbe, als wenn das ganze Volk zu Grunde gehe —, die er entweder in der Absicht, um dem Herrn politische Bestrebungen zuzuschreiben und ihn so mit der römischen Regierung in Konflikt bringen zu können, ausspricht, oder aus wirklicher Furcht vor den Römern, diese möchten das Auftreten Jesu politisch auffassen und deßhalb dem jüdischen Volke den letzten Schein eines staatlichen Bestehens nehmen wollen — gibt die h. Schrift eine offenbar prädestinatianische, die innere, unsichtbare, in Gott allein verborgene, gesammte Kirche Gottes betreffende Auffassung und Erklärung, an welche Kaiphas nicht im entferntesten dachte, ja deren Einsicht und Durchblick sie ihm geradezu abspricht, indem sie

1) 4 Mos. 24, 5—9 u. 17—19. — 2) Joh. Cap. 11, 49. 50.

sagt[1]): „Dieses sagt er aber nicht aus sich selbst, sondern weil er in diesem Jahre Hoherpriester war, weissagte er, daß Jesus für das Volk sterben würde, und nicht allein für das Volk, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammenbrächte".

In Beziehung auf diesen, von der h. Schrift selbst angegebenen Sinn jener Worte des Kaiphas war dieser Mann zwar frei von äußerem Zwange, jedoch nicht frei von innerer Nöthigung. Dieser tiefere Inhalt seiner Worte ging nicht von seiner Vernunft und Freiheit aus, sondern wurde ohne sein Wissen und gegen seinen Willen in jene Worte hineingelegt. Folglich setzte auch Kaiphas hier nur einen actus hominis, nicht aber einen actus humanus, eben weil auch er zwar von äußerm Zwange, jedoch nicht von innerer Nöthigung frei war. Bei innerer Nöthigung hört alle Freiheit auf. Die Ausrede der Jansenisten daher, daß bei innerem Zwange doch immer noch die entgegenstehende Möglichkeit bestehe, von demselben frei sein zu können, was bei physischem Zwange durch äußere Gewalt nicht der Fall sei, heißt nichts. Denn, gleichwie in Beziehung auf unser ganzes Leben überhaupt, ebenso kommt es in Beziehung auf die Wirkung unseres ewigen Heiles nicht auf mögliche Thätigkeiten und mögliche Zustände an, sondern nur auf wirkliche Thätigkeiten und wirkliche Zustände. Dieses, so wie den durchaus verkehrten Begriff der Gnade, welchem zufolge von Gnade keine Rede sein kann, wofern nicht eine Schuld vorausgeht, hoben auch die Jesuiten gleich bei dem ersten Erscheinen der früheſten Aushängebogen des „Augustinus" in Löwen sehr nachdrücklich hervor. Was nutzt einem an Händen und Füßen gefesselten Soldaten die Mög-

1) Joh. 11, 51. 52.

lichkeit, daß er frei sein und sich vertheidigen könnte? Was nutzt dem Teufel und allen Verdammten die Möglichkeit, daß sie selig werden könnten? Der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ist ein so weiter, vager und unbestimmter, daß er bei allen erschaffenen Dingen ohne Ausnahme seine Anwendung findet, oder in Beziehung auf die gesammte operatio Dei ad extra; nur in Beziehung auf Gott und auf die inneren Thätigkeiten Gottes, Zeugung des Sohnes und Hauchung des h. Geistes, ist jegliche Möglichkeit des Gegentheils, sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen, und besteht folglich eine absolute und unbedingte Nothwendigkeit.

Wenn auch das ganze Universum nicht wäre, so würde darum Gott nichts von seiner Seligkeit und Vollkommenheit entbehren. Wie kann man daher diesen abstrakten und allgemeinen Gedanken noch zur Vertheidigung der Freiheit heranziehen wollen, da doch durch die innere Nöthigung jede Freiheit in der That längst aufgehoben ist?

Nehmen wir eine innere Nöthigung an, so ist jede Vertheidigung der Freiheit nur eine leere Redensart, durch welche man sich und andere täuschen will. Denn Freiheit und innere Nöthigung sind Begriffe, welche sich ein für alle Mal gegenseitig ausschließen.

§. 4.

Implicite Entscheidungen der Kirche über die Freiheit des menschlichen Willens durch das Conzil zu Ephesus, zu Konstantinopel, zu Vienne und zum Lateran.

Bisher haben wir das Dogma von der Freiheit des menschlichen Willens aus direkten Entscheidungen der kirch-

lichen Lehrauktorität bewieſen. Aber außer dieſen hatte die Kirche noch viele implicite Beſtimmungen erlaſſen, welche dies Dogma nothwendig vorausſetzen und in ſo fern ebenfalls als Ausſprüche derſelben betrachtet werden müſſen. Dies geſchieht zunächſt durch alle diejenigen Erklärungen, welche ausführen, daß die vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers iſt; oder daß der Begriff „Menſch" (humanitas) [1]) nur durch den Körper, die vernünftige und freiwollende Seele, und die Vereinigung beider konſtituirt wird. Denn wenn die vernünftige Seele (anima intellectualis sive rationalis) das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers iſt, nicht aber eine Naturpſyche, wie Günther [2]) wollte, dann iſt die Frei-

---

1) Vgl. den h. Thomas Sum. Theolog. Pars I, quaest. 3, art. 3.

Humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo.

2) Günther ſchreibt (Vorſchule zur ſpeculativen Theologie, zweiter Band, S. 189, Wien 1848): „Gott ſelber iſt es, der das Geſetz des Geiſtes bekräftigt, wo dieſer auf dem Sprunge ſteht, daſſelbe zu verachten. Er iſt es, der, wo der Geiſt zur Negation deſſelben faktiſch vorgeſchritten, dieſe Negation abermal negirt, nicht aber deßhalb, daß die erſte Negation bliebe, ſondern vom Geiſte ſelber negirt werde, nicht bloß von Gott. Der Zwieſpalt alſo zwiſchen Gott und dem Geiſte iſt kein urſprünglich gegebener, aprioriſch fertiger, ſondern ein gewordener. Was gegeben, iſt der Kampf zwiſchen dem Geiſte und der Pſyche im Menſchen. Er iſt bedingt nicht ausſchließlich von der weſentlichen Verſchiedenheit der ſtreitenden Mächte, ſondern auch von einem urſprünglichen Verhältniſſe derſelben zu einander. Dieſes iſt auch nicht das der mechaniſchen Coexiſtenz, ſondern das der organiſchen Verbindung Beider ſammt ihrem gegenſeitigen Einfluſſe. Es läßt ſich ein eheliches Band als Lebens- und Geiſtesgemeinſchaft nennen . . . . . Der urſprüngliche Zuſtand in der Wirklichkeit war der der Unterordnung der Seele unter den Geiſt des Menſchen, und zwar durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch Willen eines oder beider Principe; denn ſonſt würde jener Zuſtand, wo er jetzt gewollt auch noch jetzt eintreten können. Es war Gottes Wille, daß die Seele als Bruchtheil im Geſammtleben der Natur dem Geiſte als einem Ganzen an ſich untergeordnet ſei, und daß das

heit des menſchlichen Willens gewiß, weil dann alle Wahrnehmungen durch die Sinne (phantasmata) nur die Beſtimmung haben, daß die vernünftige Thätigkeit (das intelligere=intus legere) von ihnen ausgehe, und weil die Vernunft und die Freiheit des menſchlichen Willens ſich nothwendig gegenſeitig erfordern und einſchließen, indem man Niemandem vorſchreiben kann, wie er urtheilen ſoll.

Es iſt eine Glaubenslehre der katholiſchen Kirche, daß der Menſch nur aus Leib und Seele beſteht, oder daß die

---

natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiſte wie ſeine Sterblichkeit gegen die Unſterblichkeit des letzteren austauſche, ſo auch ſeine gebrochene Auktorität der Auktorität des Geiſtes darbringe. Auch ward deßhalb die Gegenſeitigkeit in der Coexiſtenz nicht zur Einſeitigkeit herabgeſetzt. Denn ſowie der Eintritt des menſchlichen Geiſtes in das Leben der Natur zur Bedingung hat, daß das Naturprinzip in ſeiner Verinnerung bis zur denkenden Subjektivität vorgeſchritten, ſo iſt auch der Eintritt des Selbſtbewußtſeins im Geiſte abhängig vom Bewußtſein des pſychiſchen Individuums". Ebendort S. 383: „Vom Standpunkte unſerer Kreationstheorie aus iſt der Menſch die lebendige Syntheſe der Antitheſe des kreatürlichen Seins. Das Naturleben iſt nicht bloß atomiſtiſch, oder mechaniſch an den freien Geiſt angelehnt oder angeleimt, ſondern es iſt dynamiſch mit ihm verbunden. Die eine Naturpſyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den weſentlich von ihr verſchiedenen Geiſt ebenſo hinüber, wie der Geiſt durch die Leiblichkeit in die Naturſeele hinaus ausgreift. Und eben dieſer lebendige Wechſelverkehr begründet eine Kommunikation des Idioms beider Lebensprinzipe, die zuvor genau erhoben ſein muß, bevor ſich über das Menſchenleben in ſeinen Erſcheinungen etwas Gründliches behaupten läßt". Die Günther'ſche Trichotomie, der Menſch beſtehe aus Körper, Naturpſyche und freiwollender Seele iſt gegen das katholiſche Dogma, welches die Dichotomie, der Menſch beſtehe nur aus dem Körper und der vernünftigen Seele, entſchieden feſthält. Weitere Darſtellungen dieſer Günther'ſchen Lehre finden ſich in Baltzer und Knoodt (in ihren Vertheidigungsſchriften des Güntherianismus) ſo wie in dem Werke von Prof. Dr. Zukrigl, „Wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre", (Wien 1846, beſonders wo er auf die Erörterung des Begriffes Perſon kommt, S. 243). Vgl. Leopold Schmid „Idee des Katholizismus" (Gießen 1848, S. 57. 58). Vgl. auch „Wiſſenſchaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus" von A. Schmid, München 1862.

vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist. Denn der h. Cyrillus von Alexandria erklärte die Lehre des Conzils von Nizäa, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sei, auf dem Conzil von Ephesus folgendermaßen [1]): „Denn wir sagen nicht, daß die Natur des Logos sich verändert hat und Fleisch geworden ist, aber auch nicht, daß sie in den ganzen Menschen, der aus Leib und Seele besteht, verwandelt werde, sondern vielmehr jenes sagen wir, daß der Logos ein durch die denkende Seele belebtes Fleisch in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat und auf eine unaussprechliche und unbegreifliche Weise Mensch geworden ist".

Die Schriften des h. Cyrillus über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo wurden auf dem Conzil zu Ephesus gebilligt und haben daher ökumenisches Ansehen. Folglich lehrt hier die Kirche, daß die vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist, und implicite die Freiheit des menschlichen Willens. Ebendasselbe lehrt die Kirche auf dem 8ten ökumenischen Conzil (im Jahre 869 in der Sache des h. Ignatius gegen Photius), und dem 4ten Conzil zu Constantinopel [2]): „Obgleich

1) Vgl. Acta Conciliorum von Harduin, S. J. Parisiis 1715, tom I, pag. 1274 (*Οὐ γάρ φαμεν, ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ εἰς ὅλον ἄνθρωπον μεταβλήθη τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος.*)

2) Actio X, cap. 10, ibidem tom V, pag. 1101 sqq. (*Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων εἰσί τινες, οἳ δυὸ ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. Ἡ τοίνυν καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη Σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. Εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.*

das alte und das neue Teſtament lehrt, daß der Menſch eine vernünftige, erkennende Seele hat, und obgleich alle Väter und Lehrer der Kirche, die im Geiſte Gottes reden, dieſelbe Anſicht ausſprechen, ſo gibt es doch einige, welche behaupten, daß er zwei Seelen habe, und welche dieſe ihre Irrlehre mit gewiſſen unvernünftigen Beweisgründen ſtützen. Deßhalb ſpricht dieſe heilige und ökumeniſche Synode über die Urheber dieſer Gottloſigkeit und diejenigen, welche ihnen beiſtimmen, mit lauter Stimme das Anathema aus. Und wenn Einer in Zukunft das Gegentheil zu lehren wagen ſollte, ſo ſei er im Banne[1]."

Dieſe Lehre der Kirche wurde von den Theologen des Mittelalters genauer beſtimmt. Der h. Thomas von Aquin, der das ganze, bis auf ſeine Zeit aufgehäufte Gedankencapital der theologiſchen Wiſſenſchaft in ein wunderbar gegliedertes, einem gothiſchen Dome vergleichbares Syſtem zuſammenbrachte, hat mit beſonderem Fleiße dieſe Lehre, daß die vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers iſt, erörtert, und nach ihm haben viele ältere und neuere Philoſophen und Theologen gearbeitet. Er macht[2]) nach längerem und ausführlichem Beweiſe, daß Menſchen außer der denkenden Seele nicht noch andere, von ihr weſentlich verſchiedene Seelen ſein können, den Schluß: Sic igitur dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum

---

1) Vergebens hat ſich Knoodt in ſeiner bekannten langen Vertheidigungsſchrift der Günther'ſchen Lehre (Günther und Clemens) bemüht, die Lehre ſeines Meiſters vor dem in dieſem Canon ausgeſprochenen Anathem ſicher zu ſtellen. Die Worte ſind zu klar und zu beſtimmt, ſo daß über ihren wahren und eigentlichen Sinn kein Zweifel ſein kann. — 2) Sum. Th. Pars I, quest. 76, art. 3.

species et formae differre ab invicem secundum perfecitus et minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in 8. Metaph. assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis: et in 2. De anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Vielleicht möchte Jemand einwenden wollen, wenn der h. Thomas in dieſem Sinne ſchreibe, ſo betrachte er ja die menſchliche Seele, nur als eine potenzirte Natur. Doch die weſentliche Verſchiedenheit des menſchlichen Körpers und der menſchlichen Seele und die geiſtige Natur der letzteren lehrt der h. Thomas überall, ſo wie auch, daß die Seele nur von Gott allein erſchaffen werde. Dies tritt in ſeiner Summa Theologiae überall klar hervor. Aber ſo konnte der h. Thomas ſchreiben, weil es in der Natur der Seele liegt, daß ſie in einem ſolchen Körper wirke, und wiederum in der Natur des Körpers, daß er mit einer ſolchen Seele vereinigt werde, und ſie ſich ſo gegenſeitig erfordern, obgleich ſie ihrem Weſen nach beide von einander verſchieden ſind. Hiernach verſtehen wir den im h. Thomas und andern Scholaſtikern gewöhnlichen

Ausdruck, die Seele ſei die Form des Körpers, der Körper die Materie der Seele, d. h. der menſchliche Leib hat ſeine Bedeutung, daß er ein ſolcher, nämlich ein menſchlicher Leib iſt, dadurch, daß er von der menſchlichen Seele, einem unſterblichen Geiſte, belebt, regiert und gebraucht wird. Die menſchliche Seele erfordert es ihrer Natur nach, daß ſie mit einem ſolchen Leibe eine Einheit bilde. Nur dieſe beiden machen den ganzen Menſchen aus.

Dieſe bei den Scholaſtikern übliche Ausdrucksweiſe, um das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele zu bezeichnen, verhilft uns zum Verſtändniſſe der kirchlichen Beſtimmung, welche auf dem ökumeniſchen Conzil zu Vienne gegeben wurde [1]: Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis sive intellectualis vere ac per se humani corporis non sit forma, vel ut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante concilio, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ut, si quisquam deinde asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.

Hiermit ſtimmt der große Naturforſcher unſerer Zeit, Burdach, welcher ſich ausſchließlich auf ſeine mediziniſchen

1) Vgl. Hard: Tom. VII. p. 1360. Das Conzil von Vienne gilt in der ganzen Kirche als ein ökumeniſches. Man vergleiche die Fortſetzung der Annales ecclesiastici von Rainaldus. Bloß Damberger in ſeiner Synchroniſtiſchen Geſchichte will es nicht ſo angeſehen wiſſen. Nach dieſer Erklärung der Kirche und nach den Beſtimmungen der Conzilien von Florenz und Trient vermag ich nicht einzuſehen, wie man die Ausdrücke Materie und Form für die Zuſammenſetzung der erſchaffenen Dinge tadeln könne.

Forſchungen ſtützt, merkwürdiger Weiſe völlig überein. Er erklärt [1]) das Leben als eine Erregbarkeit, wozu der Reiz in den Organen vorhanden ſei. Dieſe Erregbarkeit werde durch polariſchen Gegenſatz gehoben. Indeſſen das ſei nur die Form des Lebens. Zuvörderſt lehren uns alle Erſcheinungen des Lebens, daß daſſelbe an der Materie ſich äußernd und in ſeinen Aeußerungen durch die Materie bedingt, doch in ſeinem Weſen weder materiell, noch das Produkt materieller Kräfte iſt. Denn es geht nicht aus der Wirkung der Organe, noch überhaupt der organiſchen Materie hervor, ſondern erzeugt Beides. Dieſes weiſt er umſtändlich und treffend nach [2]). Ferner zeigt Burdach, daß das Leben in keiner Einzelheit gegründet iſt. Hieraus folgert er, „wir haben ſomit zwei verneinende Merkmale des Lebens gefunden; es beruht nicht auf der Materie und nicht auf einer Einzelheit; im Gegentheil von dem was verneint wird, müſſen wir ein bejahendes Merkmal erkennen". Ein ſolches findet er dann darin, daß das Leben auf einer Idee, auf dem Begriffe ruhe. Dieſes ſagt er allerdings nur im Sinne des Pantheismus, welchem er zugethan iſt. Aber wichtig iſt dieſe Folgerung: „Da nun Begriff und Idee geiſtig ſind, ſo beruht das Leben überhaupt auf einem geiſtigen Grunde". Dann geht er zur Vergleichung des Lebendigen und Geiſtigen über: „Iſt es uns bisher klar geworden, daß das leibliche Leben auf einem geiſtigen Grunde beruht, ſo dürfen wir, ehe es näher nachgewieſen wird, im Voraus annehmen, daß Lebensprinzip und Seele nicht in ihrem Weſen, ſondern nur in ihrer Erſcheinungsweiſe und Entwicklungsſtufe

---

1) Vgl. §. 106—116, 130 in ſeinem Werke: Der Menſch, Stuttgart 1837.

2) Weitläufiger, aber nicht aus ſo poſitiven Forſchungen hat Hegel im 2ten Bde. ſeiner Encyklopädie dies bewieſen.

von einander verschieden sind". Dieses weist er mit höchster Gründlichkeit nach und sagt [1]): „Das leibliche Leben beruht auf durchaus geistigem Grunde, welcher die Organisation des Lebens und aller Veränderungen desselben bestimmt. Dieses Licht verscheucht alle die Gespenster von ätherischen Mittelwesen zwischen leiblicher und geistiger Natur, welche die Phantasie so leicht vorgaukelt".

Zu diesen Resultaten, die im Grunde bloße Folgerungen aus den Lehren der Kirche sind, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht, und daß das belebende und denkende Prinzip in ihm Eins und Ebendasselbe ist, gelangte durch die gründlichsten wissenschaftlichen Forschungen ein Mann, der zu den bedeutendsten Naturforschern unserer Zeit gehört. Ist aber das vernünftige Lebensprinzip das einzig herrschende im Menschen, dann steht seine Freiheit oder seine Selbstbestimmung für oder gegen die vernünftige Einsicht unwiderleglich fest. Aehnliches entscheiden das vierte und fünfte Conzil zum Lateran.

§. 5.

Die Freiheit des menschlichen Willens nach den Lehren der h. Schrift.

Die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in dem oben angegebenen Sinne finden wir in der h. Schrift fast auf jeder Seite bezeugt durch alle Gebote und Verbote, Verheißungen, Drohungen, Ermahnungen und Zurechtweisungen, welche einzelnen Menschen und ganzen Völkern zur Besserung ihres Lebens und zur Wirkung ihres ewigen Heiles von Gott

1) Vgl. Burdach §. 201.

gegeben wurden. Schon das Gebot an den Menſchen im Urſtande, daß er von dem einen Baume, welcher in Mitte des Paradieſes ſtand, nicht eſſen ſollte, bezeugt die Freiheit des Menſchen vor dem Sündenfalle. Denn ohne die Freiheit wäre ja dies Gebot undenkbar. Auch war eine Prüfung und Entſcheidung ſowohl beim Engel als bei dem Menſchen durchaus nothwendig, denn es muß mit dem vernünftigen Geſchöpfe, welches im Zuſtande des Selbſtbewußtſeins iſt, doch einmal zu einer endlichen und beſtimmten Entſcheidung kommen, gehe dieſe zur Rechten oder zur Linken. Der erſchaffene Geiſt hängt dem, was er ſich als letzten Endzweck ſetzt, mit abſoluter Willensbeſtimmung an, wie der große h. Thomas in ſeiner „Allgemeinen Moral“ [1]) auf bewunderungswürdige Weiſe entwickelt. Deßhalb war eine Prüfung und Entſcheidung unvermeidlich. Denn obgleich Gott den Ausgang derſelben vorausſah, ſo ordnete er doch zugleich die Wiedererlangung der Gnade für den gefallenen Menſchen durch Chriſtus im Protevangelium an. Ja er wollte nicht einmal nach ſeinem allgegenwärtigen, die ganze Zeit und alles in der Zeit Liegende

1) Vgl. 1, 2 quaest. 13, art. 3 (nach der neueſten Ausgabe der ſämmtl. Werke des h. Thomas, Parma 1853, pag. 52 sqq. tom. II): Electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium et non ut conclusio. Unde finis, quantum huiusmodi non cadit sub electione. Dann ſetzt er auseinander, daß vorübergehende Endzwecke (wofür die neueren und neueſten Philoſophen und Theologen gewöhnlich den Ausdruck Mittelzweck gebrauchen — finis intermedius — vgl. Gury Nro. 24 bei der Lehre von der objektiven Imputabilität) wohl Gegenſtand der Wahl ſein könnten, niemals aber der letzte Endzweck — finis ultimus —, und er ſchließt mit den apodiktiſchen Worten: Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit, ganz wie der h. Bernard ſagt (Edit. Antverp. 1616, pag. 1107): Propria voluntas damnationis et salvationis est causa.

umfaſſenden Blicke und Beſchluſſe [1]) den gefallenen Menſchen ſein Geſchlecht eher fortſetzen und die Erbſünde früher ſich verbreiten laſſen, als bis im Protevangelium dem in der Schlange verborgenen, ſie als Werkzeug mißbrauchenden böſen Geiſte [2]) verkündet war: es ſolle einſtens alle Macht über den Menſchen ihm genommen werden, nur das Anrecht zur Verſuchung deſſelben ſolle er behalten und dadurch ihm leichte Wunden beibringen können; und nun die heilende, rettende und erhebende Gnade Chriſti dem eintretenden Verderben des Menſchen gegenüberſtand, und ſo die Barmherzigkeit Gottes allem menſchlichen Elende ſchon zuvorkam. Das Gebot aber, welches Gott dem Menſchen gab, ſetzt deſſen Freiheit voraus. Gott mußte dem erſten Menſchen irgend ein Gebot geben. Denn das einzige Verhältniß, welches zwiſchen Gott und ſeinen vernünftigen Geſchöpfen der Wahrheit nach beſtehen ſoll, iſt das des unbedingten Gehorſams gegen Gott oder der Willensvereinigung der vernünftigen Kreatur mit Gott. Nur Gott kann zwiſchen ſich und dem Menſchen durch die

---

1) Vgl. den h. Thomas Sum. Theol. P. I, quaest. 14, art. 9: Cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt, in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. So muß Jeder, wer an die Prädeſtination und Reprobation, die das Tridentinum Sess. VI, Cap. 12, Can. 15. 16. 17 als Dogma erklärt, glaubt, mit dem h. Thomas übereinſtimmen; — was alle, die von Seiten Gottes das Vorherwiſſen des moraliſchen Inhaltes läugnen, wohl bedenken mögen. Denn ſie widerſprechen ja der Kirche und dem Apoſtel (Röm. 8. 29) geradezu!

2) Vgl. den h. Auguſtin de civ. Dei XIV, Cap. 11: Serpens naturalis et verus, quem daemon ingressus velut energumenum et organum usurpabat. Der zwiefache Fluch (Gen. III, 14. 15) weiſt auf die Schlange und auf den unſichtbaren Urheber der Verſuchung hin.

Ertheilung der rechtfertigenden Gnade [1]) dies Verhältniß bewirken.

In dieses Verhältniß hatte Gott den Menschen ursprünglich gesetzt und durch die Ertheilung der habituellen und aktuellen Gnade von seiner Seite alles gethan, damit der Mensch seinen übernatürlichen Endzweck erreichen könnte. Aber weil der Mensch durch seinen freien Willen auch selbst sich bestimmen sollte, so mußte er dies Verhältniß vermöge seiner Freiheit zu seinem selbsterrungenen Eigenthum machen und mit selbstständiger Kraft das ihm geschenkte göttliche Bild erfassen. Der niedere Zustand einer bewußtlosen Unschuld sollte in den Zustand des bewußten Lebens in Gott verwandelt werden. Diese Verwandlung konnte auf keinem andern Wege bewirkt werden, als durch Prüfung. Denn „Wer nicht versucht ist, was weiß der [2])?" Darum gab Gott das Gebot und ließ zugleich die Reizung zu, dasselbe übertreten zu können. Denn erst durch seine Selbstentscheidung konnte der Mensch wahrhaft gut werden, d. h. das, was ihm Gott an übernatürlichen Gütern geschenkt hatte, als sein Eigenthum erwerben. Aus diesem Grunde war die Prüfung für die ersten Menschen unerläßlich, und deßhalb gab ihnen Gott das Gebot, daß sie von dem Baume, welcher in der Mitte des Paradieses stand, nicht essen sollten. Dieser Baum hieß deß-

1) Die heiligmachende Gnade heißt die rechtfertigende, weil erst durch sie das wirkliche Sein des Menschen seinem idealen Sein in der göttlichen Erkenntniß entspricht. Denn nach der gegenwärtigen Ordnung der göttlichen Vorsehung sind wir zur übernatürlichen Glückseligkeit in Gott durch die Vereinigung mit ihm oder durch die Anschauung Gottes selbst bestimmt, welcher Bestimmung die heiligmachende Gnade uns gerecht oder entsprechend macht. Gott hätte uns ja auch zu einem bloß natürlichen Endzwecke, zu einer bloß natürlichen Glückseligkeit (status naturae purae) erschaffen können.

2) Eccl. 34, 9.

wegen der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen. Zugleich hatte die Stellung dieses Baumes in der Mitte des Paradieses den Zweck, die ersten Menschen vor der Gottesvergessenheit, der Ursache alles Bösen zu bewahren. Thatsächlich hatte der Mensch allerdings einen der gefallenen Engel zum Versucher; indessen, weil er als freies Geschöpf sich einmal doch in Beziehung auf seine Stellung zu Gott entscheiden mußte, deßhalb wäre er nicht ohne Versuchung geblieben, falls auch nicht einer der gefallenen Geister als Versucher an ihn herangetreten. Freilich von seiner sinnlichen Natur hätte die Versuchung dann nicht kommen können, weil diese dem Geiste allseitig unterworfen war [1]). Aber sie konnte im Geiste des Menschen durch eigenes Nachdenken entstehen. Der Mensch hätte, auch ohne das Elend der Sünde zu empfinden, zu seiner übernatürlichen Seligkeit in Gott gelangen können. Immerhin beweist also die Prüfung, das Gebot und die Versuchung den freien Willen des Menschen vor dem Sündenfalle.

---

1) Ueber den Urstand des Menschen drückt sich in wahrhaft klassischer Weise der römische Katechismus aus, P. I, Cap. 2, quaest. 19 (Libri Symbolici Ecclesiae Catholicae von Streitwolf und Klener, Göttingen 1846): Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino officio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem formavit liberumque ei arbitrium tribuit. Omnes praeterea animi motus atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Imago bedeutet nach der bei den Vätern gewöhnlichen Darstellung die natürlichen, similitudo die übernatürlichen Kräfte des Menschen vor dem Sündenfalle.

§. 6.

Schriftstellen aus dem alten Testamente für die Freiheit des Menschen nach dem Sündenfalle.

Zunächst bezeugen die Worte, die Gott an Kain richtet, die Freiheit des Menschen Gen. 4, 7: „Du sollst über die böse Lust, durch welche du dich zur Sünde hingezogen fühlst, herrschen". Also kann dies der Mensch mit Hülfe der göttlichen Gnade auch noch nach dem Sündenfalle. Dasselbe beweisen die wiederholten Klagen Gen. 6, 12: „Alles Fleisch habe seinen Weg verderbt". Der Dekalog und alle nähern Bestimmungen desselben haben nur dann Sinn und Bedeutung, wenn der Mensch einen freien Willen hat. Ein sehr bestimmtes Zeugniß für die Freiheit ist Deuteron. 30, 11: „Das Gesetz, was ich dir heute vorschreibe, ist nicht über dir, noch auch fern gelegen. (15.) Bedenke, daß ich dir heute das Leben und das Gute vor Augen gesetzt habe und dem gegenüber den Tod und das Böse. (19.) Zu Zeugen rufe ich heute den Himmel und die Erde, daß ich euch das Leben und den Tod, den Segen und den Fluch vorgelegt habe. Wähle daher das Leben, damit sowohl du lebest als auch dein Same, (20.) und damit du den Herrn, deinen Gott liebest, seinem Worte gehorchest und ihm anhangest". Durch diese Schriftstellen wird auf das bestimmteste bezeugt, daß die Menschen auch im Zustande der gefallenen Natur die Freiheit des Willens noch haben[1]).

---

1) Deßhalb haben die berühmten Jesuiten Ludwig Molina (nicht zu verwechseln mit Michael von Molinos) in seinem allbekannten Werke: Libri arbitrii concordia cum gratiae donis, divina praedestinatione, reprobatione, providentia, praescientia, und Antoine in seiner Dogmatik und Moral, gerade auf diese Stelle so großes Gewicht gelegt.

Aehnlich lautet die Stelle Jos. 24, 15: „Wenn es euch aber übel dünket, dem Herrn zu dienen, so bleibt euch die Wahl. Erwählet heute, was euch gut dünket, wem ihr am meisten zu dienen schuldig seid, den Göttern, welchen eure Väter in Mesopotamien dienten, oder auch den Göttern der Amorrhiter, in deren Lande ihr wohnt. Ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen".

Die Wahl aus zweien ist der sprechendste Beweis der Selbstbestimmung, das Wesen aller Freiheit. So läßt Gott dem David sagen 2 Könige 22, 12: „Von dreien wird dir die Wahl gegeben. Nun also überlege." Ps. 118, 108. „Laß dir wohlgefällig sein, o Herr, die freiwilligen Vorsätze meines Mundes". Proverb. 1, 24—26: „Darum, weil ich rief, und ihr nicht wolltet, ich meine Hand ausstreckte, und Keiner darauf achtete, weil ihr verschmähtet, allen meinen Rath und meine Strafreden in den Wind schlaget, so will auch ich bei eurem Untergange lachen und spotten, wenn euch begegnet, was ihr fürchtet". Eccl. 15, 14—18: „Gott hat von Anfang an den Menschen erschaffen[1]), und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab ihm dazu seine Gebote und seine Gesetze. Willst du seine Gebote halten und immer gläubig sein nach seinem

1) Hiermit hat die h. Schrift ohne Zweifel ebendasselbe gemeint, was Eccl. 7, 30 sagt: „Gott hat von Anfang an den Menschen recht (יָשָׁר) erschaffen; er selbst aber hat sich in unzählige Leiden gestürzt. Mit diesem Worte יָשָׁר bezeichnete die h. Schrift überall im alten Testamente das Richtige, d. h. das von Gott gewollte Verhältniß zwischen Gott und ihm. Das Buch קֹהֶלֶת ist ohne Zweifel von Salomon verfaßt (1015—975). Die Gründe, welche Hugo Grotius und Hengstenberg dagegen vorbrachten, sind von Welte, Haneberg und Reusch gründlich widerlegt worden. Das Buch Jesus Sirach (Ecclesiasticus) ist im dritten Jahrhunderte vor Christus verfaßt; aber der Geist aller h. Schriften ist derselbe, weil der Geist Gottes sie eingegeben hat.

Gesetze, so wirst du auch bewahrt. Er hat dir Feuer und Wasser vorgesetzt; strecke deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und Böses. Was er will, wird ihm gegeben werden." Diese Stelle ist vielleicht die bezeichnendste und ausdrucksvollste für die Freiheit des menschlichen Willens in der ganzen h. Schrift. Ebendort 31, 10 wird zum Lobe des Gerechten gesagt: „Wer darin geprüft wird und vollkommen ward, wird ewige Herrlichkeit erhalten. Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht". Isaias Cap. 5 beklagt sich Gott in dem Gleichnisse vom Weinberge, daß das israelitische Volk seinen Erwartungen nicht entsprochen habe; also stand es in ihrer Macht, daß sie dieses konnten. Jerem. 8, 3—5: „Warum ist denn dieses Volk zu Jerusalem abgewendet und beharret in der Verkehrtheit? Sie halten an der Lüge und wollen nicht zurückkehren". Also steht das „Zurückkehren und das an der Lüge Halten" in ihrer Macht. Ebendort 26, 2—3 gebietet Gott dem Jeremias, Bußpredigten an das Volk zu richten, ob sie vielleicht sich bekehren und Buße thun würden. Auch findet sich in diesem Propheten die merkwürdige Stelle, (38, 17—23), in welcher die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen wohl am klarsten in der ganzen h. Schrift ausgesprochen wird. Durch das bedingt Zukünftige (conditionate futura) wird aber die Freiheit des menschlichen Willens am besten bezeugt. „Ergibst du dich dem Könige von Babylon, so wirst du und die deinigen das Leben retten und Jerusalem wird nicht zu Grunde gehen. Ergibst du dich dem Könige von Babylon nicht, so wird er dich und die deinigen tödten und diese Stadt verbrennen." So sagt, das unermeßliche Gebiet des Möglichen in schärfstem Gegensatze aufdeckend, jener große Mann, der

nach ſeinem ganzen Leben und Wirken als eins der lebendigſten Vorbilder des Herrn im alten Bunde von der Kirche betrachtet wird. Durch nichts wird aber die Freiheit mehr bezeugt, als durch dieſe prägnante Antitheſe: Wendeſt du dich dorthin, ſo geſchieht dies; wendeſt du dich dahin, ſo geſchieht das. Mit Recht hat Ludwig Molina in ſeinem obenangeführten Werke wiederholt darauf hingewieſen, daß die Freiheit des menſchlichen Willens durch das bedingt Zukünftige nachdrücklich bewieſen werde [1]).

---

1) Eine der bezeichnendſten Stellen hierfür aus Molina iſt in der dritten Aufl. ſeines Werkes (Antverp. 1609 pag. 364) folgende: Praeexistente in Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis ratione ejus ordinis rerum, auxiliorum et circumstantiarum, quem ex sua parte elegit, nec non infinitorum aliorum qui sua omnipotentia esse poterant, praevidente item, quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum, ex hypothesi, quod ipse eum ex sua parte vellet eligere, — utique neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit, quam alium, eumque exsecutioni ex parte sua mandare constituerit, neque proinde, quod in Christo hos potius elegerit in vitam aeternam, quam alios, neque item, quod per Christum ea media eis conferre statuerit, per quae praevidebat, eos pro sua libertate aut aliorum, si essent parvuli, perventuros in vitam aeternam, (ſehr richtig hervorgehoben von Molina; denn kein des Vernunftgebrauches mächtiger Menſch gelangt ohne die eigene Beſtimmung ſeines freien Willens, und kein Unmündiger ohne die freie Handlung eines andern Menſchen, durch welche dieſer ihm das rechtfertigende Sakrament ſpendet, zur Anſchauung Gottes. Einzig und allein iſt die menſchliche Seele Chriſti bloß und ausſchließlich durch die Thätigkeit Gottes in ebendemſelben Augenblicke, als der Logos dieſe Seele erſchuf, zur Anſchauung Gottes erhoben worden. Vgl. den h. Thomas, P. III., quaest. 15. art. 10, und quaest. 34, art. 4. und darum iſt Chriſtus als Menſch nicht Perſon, ſondern nur Individuum, und iſt der Gottmenſch nur eine und zwar göttliche Perſon. Die Anſicht von Dieringer (§. 78 ſeiner Dogmatik S. 395): „Der Logos verband ſich hypoſtatiſch mit einer ſolchen menſchlichen Seele, von welcher er vorausſah, daß ſie unter den beſtimmten Gnadenverhältniſſen auch ohne hypoſtatiſche Einigung mit der göttlichen Natur (ſollte heißen Perſon) alles Böſe mit Freiheit meiden und alles ihr übertragene Gute vollbringen würde" hat ſchon der h. Thomas P. III, quaest. 2, art. 11 widerlegt;) ulla datur causa, ratio aut conditio, etiam sine qua non, ex parte

Im 18ten Cap. des Ezechiel wird die Freiheit des Menſchen, ſowohl um der göttlichen Gnade Folge leiſten zu können, als auch zum Widerſtande gegen dieſelbe gelehrt. Beſonders iſt der Schluß, (V. 31 und 32) zu beachten: „Werfet von euch eure Uebertretungen, mit denen ihr geſündiget, und machet euch ein neues Herz und einen neuen Geiſt. Denn warum wollet ihr ſterben, Haus Israel? Denn ich will nicht den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe". Dan. Cap. 13, V. 22 und 23 bezeugt durch die Ueberlegung der geängſtigten Suſanna und den Entſchluß, lieber ihren Feinden auch auf die Gefahr des zeitlichen Todes hin in die Hände fallen, als Gott beleidigen zu wollen, die Freiheit des menſchlichen Willens. Die von allen Seiten hartbedrängte Frau beſtimmt ſich für den zeitlichen Tod, um ihre

---

usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestinaverit, volueritve illis ea media, per quae praevidebat perventuros illos in vitam aeternam, aut cur potius haec ipsa voluerit eis, quam alia: sed in totum in solam liberam ac misericordem voluntatem Dei et referendum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit. (Beſtimmter und beſſer kann man die Freiheit der Güte Gottes in der Erſchaffung des Menſchen und Verleihung der ewigen Seligkeit an ihn nicht ausdrücken). Itaque dicimus, praescientiam usus liberi arbitrii praedestinatorum futuraeve talis liberae cooperationis eorum cum donis et auxiliis Dei, ut ad vitam aeternam in hoc ordine rerum, quem Deus creare statuit, pervenirent, non fuisse causam, rationem aut conditionem, quare vel praedestinatione in genere hi essent praedestinati, aut hi potius quam alii, vel quare ea ipsa numero praedestinatione, qua reipsa praedestinati sunt, fuerint praedestinati, quasi Deus voluerit, ex sua parte illis conferre ea ipsa media, quae donare illis statuit, per eaque eos praedestinare, quia praevidit illos ita pro sua libertate cooperaturos, ut ea via ad vitam aeternam pervenirent; — aut quasi id fuerit conditio, qua existente aut qua praevisa id Deus erat facturus, et sine qua id non erat voliturus: — sed pro sua tantum libera voluntate ea media illis conferre voluisse, per quae eos praedestinavit. Licet enim Deus nulli adultorum deneget auxilia ad salutem necessaria, non tamen pro ratione usus liberi arbitrii praevisi,

Seele von dem ewigen Tode zu retten. In Zacharias 1, 3 bezeugen die Worte: „Bekehret euch zu mir", daß dies auch von uns abhängt, wie schon das Tridentinum Sess. VI, Cap. 5 erinnert: In sacris liberis cum dicitur: convertimini ad me et ego convertar ad vos (Zach. 1, 3) libertatis nostrae admonemur. Endlich 1 Machab. 3, 60: „Wie aber der Wille im Himmel gewesen sein wird, so möge es geschehen" beweist die Freiheit des Menschen als Eingehen auf die von Gott angebahnten Wege. In der Zustimmung und Mitwirkung mit der Thätigkeit Gottes, oder in der Verwerfung der uns von Gott angebotenen Gnade zu unserer Heilswirkung, nämlich des Eingehens auf die von Gott angebotenen Wege, besteht unsere Freiheit, weil in der Annahme oder Verwerfung das eigentliche Wesen der Freiheit am schärfsten hervortritt.

---

sed pro sua tantum libera voluntate distribuit sua dona, quibus vult, quando vult, quantum vult atque eo modo quo vult, eademque sua libera voluntate ex sua aeternitate eo pacto illa distribuere statuit, quo in tempore ea distribuit. Quod si adultis non distribuit dona sua pro ratione usus liberi arbitrii ipsorum praevisi, multo minus parvulis ea distribuet, vel pro ratione usus liberi arbitrii, quem habituros esse conspiciebat, si ad usum rationis pervenirent vel pro ratione usus arbitrii aliorum. Hier hat Molina sehr treffend den Gedanken ausgeführt, den der h. Thomas P. III, quaest 1, art. 3 ad 4 gibt: Praedestinatio praesupponit praescientiam (die praedestinatio nach ihrer letzten Wirkung im Menschen oder nach der Ertheilung der ewigen Seligkeit geschieht nach der Willensverfassung des Wenschen im Abschlusse seiner Prüfungszeit). Et ideo, sicut Deus praedestinavit salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati. Hängt aber die letzte Wirkung der praedestinatio, die Anschauung Gottes, vom freien Willen ab, dann ist die Freiheit des menschlichen Willens festgestellt. Darum sagt das Tridentinum Sess. VI, Can. 10, daß wir durch die Gerechtigkeit Christi noch nicht im wahren und eigentlichen Sinne gerecht sein. Christus muß durch unsern freien Willen in uns eine Gestalt gewinnen (Gal. 4, 19 vgl. Röm. 5, 5: „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen").

§. 7.

Schriftstellen aus dem neuen Testamente für die Freiheit des Menschen.

Die Stellen aus dem neuen Testamente für die Freiheit des menschlichen Willens können wir in zwei Klassen zerlegen. Theils sind es Stellen, welche die Freiheit in dem oben angegebenen dogmatischen Sinne überhaupt beweisen; theils gehören ganz besonders diejenigen Zeugnisse der h. Schrift hierher, welche für das gerathene Sittlichgute sprechen. Denn wenn auf dem sittlichen Gebiete ein gerathenes Gute statuirt werden muß, dann wird die Freiheit des Menschen im angegebenen Sinne nachdrücklichst dadurch hervorgehoben. Aus der ersten Klasse heben wir hauptsächlich folgende Stellen hervor. Matth. 12, 41. 42 macht Christus seinen Zeitgenossen harte Vorwürfe wegen ihres Unglaubens, da doch viele Heiden mit geringeren Gnaden ihr Heil gewirkt hätten. Denselben Inhalt haben die vielen Gleichnisse des Herrn Matth. Cap. 13 und ebenso die andern, welche der Herr nach seinem feierlichen Einzuge während seiner letzten Lebenstage vortrug: Matth. Cap. 20—25. Ferner die Worte des Herrn Matth. 23, 37: „Jerusalem! Jerusalem! die du die Propheten ermordest und steinigest diejenigen, welche zu dir gesandt werden! Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt! Du aber hast nicht gewollt[1])". Aus den übrigen Synoptikern kann man die jedes-

1) Diese Stelle des Matth. widerlegt zur Genüge die Behauptung der neuesten Feinde des Christenthums, die drei Synoptiker, Matthäus, Marcus und Lucas ständen mit Johannes in einem unauflöslichen Widerspruche. Nach jenen bewege sich Christus nur in Galiläa, nach diesem vorzugsweise in Jerusalem;

maligen Parallelstellen vergleichen; z. B. Marc. 13, 34 vergleicht Christus sich mit einem Manne, welcher in die Fremde reiste und seinen Leuten Vollmacht gab zu thun, was sie für gut fänden. Ferner Johannes 1, 12: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen glauben". Auch bezeugt die ganze Rede des Herrn Joh. Cap. 5 die Freiheit des menschlichen Willens; ebenso die wiederholten Aufforderungen, an ihn als den verheißenen Messias zu glauben, Joh. Cap. 6. Damit ist zu verbinden Joh. 15, 24: „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie die Werke gesehen und hassen doch mich und meinen Vater". Apostelgesch. 5, 4: „Blieb es nicht als unverkauft dein eigen; und als verkauft war der Werth nicht in deiner Verfügung".

Die Willensfreiheit bezeugen auch die Apostel durch alle sittlichen Ermahnungen in ihren Briefen und ebenso die Apokalypse Cap. 2 und 3 in den sieben Sendschreiben. Vorzüglich aber wird die Freiheit durch die biblische Lehre von dem gerathenen Sittlichguten bestätigt; denn nichts beweist die Freiheit nachdrücklicher als das Eingehen auf einen Rath nach eigenem Ermessen. Hauptsächlich sind es folgende vier Stellen der h. Schrift, welche das gerathene Gute statuiren, nämlich Matth. 19, 16—23; Matth. 19, 12; 1 Cor. 7; 1 Cor.

---

beide gewährten einen grundverschiedenen Anblick des Lebens Jesu. Hier führt doch Matth. selbst die Worte des Herrn an: „Wie oft habe ich dich versammeln wollen", also muß auch nach Matth. Christus während seiner Wirksamkeit oft in Jerusalem gewesen sein. Den andern großen Widerspruch, welchen man aus Joh. 18, 28 zwischen ihm und den Synoptikern folgern wollte, hat schon Allioli zu dieser Stelle, Giese „über den Gebrauch der Azyma" (Münster 1853) und Langen „die letzten Lebenstage Jesu" (Freiburg 1864) gründlich gelöst.

9, 16 ff. Aus der ersten Stelle haben schon Bellarmin in seinen Controversen und Maldonat in seinem Commentar zu Matth. (Cursus Completus Sacrae Scripturae von Migne) die gerathenen Handlungen bewiesen. Ja Maldonat nennt es geradezu einen Stumpfsinn, wenn man in dieser Stelle den Unterschied zwischen Gebot und Rath nicht finden wolle.

In dem Gespräche mit dem reichen Jünglinge antwortet der Herr auf die Frage, was er thun müsse, um zum ewigen Leben einzugehen: „Halte die Gebote". Auf die Versicherung des Jünglings, daß er dies von Jugend auf gethan, und auf die Frage, was ihm nun noch fehle, antwortete Christus: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, und dann komm und folge mir nach". Aus dem Gegensatze, „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote", „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast und folge mir nach" — geht hervor, daß dieses Letzte nicht als durchaus nöthig vom Heiland erklärt wird.

Das christliche Alterthum hat diese Stelle ausschließlich vom gerathenen Guten verstanden, mit alleiniger Ausnahme des h. Hieronymus [1]). Die hauptsächlichsten Einwendungen,

---

1) Vgl. die Werke des h. Hieronymus, Paris 1845, tom. VII, pag. 137 ff. zu Matth 19, 16. Die Frage des Jünglings in V. 18, welche Gebote er halten müsse, um selig zu werden, faßt der h. Hieronymus als Heuchelei auf (adolescens tentator est). Die Worte des Herrn, V. 21: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles und gib es den Armen" versteht er von einem bloß äußerlichen Aufgeben der irdischen Güter ohne die christliche Gesinnung; die Worte: „Folge mir nach" bloß von einer Nachahmung Christi ohne bleibenden Anschluß (et hoc — das Betragen des Ananias und der Sapphira Apostelgesch. 5, 1 ff. — ad perfectionem non sufficit, nisi post contemptas divitias salvatorem sequatur, id est relictis malis faciat bona. Facilius enim sacculus contemnitur quam voluptas. Multi divitias relinquentes dominum non

welche gegen die Erklärung dieſer Stelle über das gerathene Gute erhoben ſind, hat bereits Bellarmin gründlich widerlegt. Es ſind dieſe fünf.

a) Der Jüngling habe Chriſtum nur verſuchen wollen, und der Herr habe die Worte: „Verkaufe alles was du haſt", gar nicht ernſtlich gemeint. Dieſe Behauptung ſtellt bereits der h. Hieronymus in ſeinem ſo eben angeführten Commentar zu dieſer Stelle auf. Er nennt den Jüngling einen Verſucher, und ſeine Ausſage, er habe die Gebote gehalten, erklärt er für eine Lüge (mentitur adolescens).

Indeſſen Keiner der drei Evangeliſten, die uns dieſe Begebenheit berichten, tadelt den Jüngling. Der Herr ſelbſt hält gegen ihn ein ſo mildes und liebevolles Verfahren ein, während er ſonſt den Verſuchern ſo ernſt und ſtrenge entgegentritt. Hätte der Jüngling nicht aufrichtig nach der Vollkommenheit verlangt, ſo würde er ſich nicht ſo traurig auf die Worte des Herrn entfernt haben. Marcus ſagt ausdrücklich, der Herr habe den Jüngling lieb gehabt; alſo konnte er kein Heuchler ſein.

b) Der Herr habe durch die fraglichen Worte den Jüngling nur zur Erkenntniß ſeiner Unwürdigkeit zum Eintritt in das Himmelreich oder zur Erkenntniß ſeiner bisherigen Nichterfüllung der göttlichen Gebote führen wollen. Dagegen ſpricht, daß Chriſtus ihn liebte; denn

---

sequuntur. Sequitur autem dominum, qui imitator ejus est et per vestigia illius graditur. Qui enim dicit, se in Christum credere, debet quomodo ille ambulavit et ipse ambulare). (1 Joh. 2, 6.) Der h Hieronymus vergißt hier in Betracht zu ziehen die Worte Marc. 10, 21: „Da blickte ihn Chriſtus mit Liebe an", und darum kann ſeine Erklärung dieſer Stelle nicht maßgebend ſein.

Christus liebt Niemanden, der seine Gebote nicht hält und zum Eintritte in das Himmelreich unwürdig ist.

c) Jene Verzichtleistung auf das Eigenthum sei, wenn nicht für alle, doch wenigstens für jenen Jüngling pflichtmäßig und nicht bloß gerathen gewesen. Dagegen spricht derselbe Grund, daß nämlich Christus den Jüngling auf seine Antwort, er habe die Gebote von Jugend auf erfüllet, mit Liebe anblickte, und daß der Herr zwischen dem Seligwerden und dem Vollkommensein eben in Beziehung auf den Jüngling selbst so scharf unterscheidet.

d) Das Wort des Jünglings: „Was fehlt mir noch?“ habe den Sinn, „Was fehlt mir noch zur Seligkeit?“ Folglich sei durch das Wort Christi, „Verkaufe alles“, ein nothwendiges Erforderniß zur Seligkeit aufgestellt. Indessen spricht alles dagegen, was bisher über die Erklärung dieser Stelle gesagt ist. Dann würde die von Christus gemachte Unterscheidung zwischen der Beobachtung des Dekalogs, die zur Seligkeit nothwendig sei, und zwischen der freiwilligen Armuth, die zur Vollkommenheit führe, keinen Sinn mehr haben.

e) Christus habe mit diesen Worten zwar wohl einen evangelischen Rath ausgesprochen; aber derselbe habe nur dem Jünglinge, nicht auch andern gegolten. Dagegen spricht der Umstand, daß die Apostel die Worte des Herrn thatsächlich auf sich angewendet haben, indem sie gleich nachher zum Heilande sagen: „Siehe! wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür werden?“ Mit diesen Worten beziehen sie offenbar den Inhalt der ganzen vorhergehenden Begebenheit sofort auf sich. Auch geht Christus selbst auf diese Auffassung

seines Gespräches mit dem reichen Jünglinge unverzüglich ein, indem er seinen Aposteln einen höhern Lohn im Himmel verspricht. Also hat Christus mit jenen Worten für alle einen Rath ausgesprochen.

Und dann ist die Freiheit des Willens durch diese Stelle nachdrücklichst ausgesprochen.

In der zweiten und dritten Stelle[1]) spricht Christus von der Ehelosigkeit, nämlich, daß es solche gebe, die um des Himmelreiches willen ehelos blieben. Daß er hier kein Gebot ausgesprochen, geht aus dem bedeutungsvollen Zusatze: „Wer es fassen kann, der fasse es", klar hervor. Um zur ewigen Seligkeit zu gelangen, ist den Wittwen, Verehelichten und Unverehelichten die Erfüllung der göttlichen Gebote nothwendig, und in Beziehung darauf heißt es: „Jeder Baum, der nicht gute Früchte trägt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen werden[2])".

Noch bestimmter spricht der h. Paulus im ganzen siebenten Cap. des ersten Korintherbriefes von der Ehelosigkeit, der er vor dem Ehestande den Vorzug gibt. Dies wird wie im ganzen Capitel, so besonders in folgenden Versen ausgesprochen (V. 25): „Was die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot (ἐπιταγὴ, mandatum) von dem Herrn; einen Rath (συγγνώμη, consilium) aber gebe ich euch, als der ich vom Herrn die Barmherzigkeit erlangt habe, treu zu sein. (V. 26) Ich meine daher, daß dieses (das jungfräuliche Leben) wegen der bevorstehenden Nothwendigkeit gut ist, weil es für den Men-

1) Matth. 19, 12.

2) Matth. 7, 19. Vgl. h. Augustinus Opera omn. Paris 1841, tom. V, p. 1011, serm. CXCII de tempore, wo er den Unterschied zwischen dem zur Seligkeit Nothwendigen und dem darüber Hinausgehenden bezeichnet.

ſchen gut iſt, ſo zu ſein. (V. 32) Der Unverehelichte iſt bedacht auf das, was des Herrn iſt, wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber auf das, was der Welt iſt, wie er ſeinem Weibe gefallen möge, und er iſt getheilt. (V. 38) Alſo wer ſeine Jungfrau verheirathet, der thut wohl, und wer ſie nicht verheirathet, der thut beſſer. (V. 40) Seliger wird ſie ſein, wenn ſie ſo bleibt, nach meinem Erachten; ich meine aber auch, den Geiſt Gottes zu haben." Will man ein gerathenes Gute nicht anerkennen, ſo darf man dieſe Stelle nicht aus dem Geſichtspunkte einer ſittlichen Aufforderung, ſondern bloß einer gewöhnlichen Vorſichtsmaßregel erklären. Am meiſten hat man ſich um die Erklärung der Worte: wegen der bevorſtehenden Nothwendigkeit (*διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*) bemüht.

Billroth und Rückert [1]) wollen ſie von jener Noth und Bedrängniß verſtehen, welche der Ankunft des Herrn zum Gerichte vorhergehen werden. Dieſer Auffaſſung liegt die auf Stellen der h. Schrift [2]) geſtützte Anſicht zu Grunde, daß die Apoſtel ſich die Wiederkunft des Herrn zum Gerichte als noch zu ihren Lebzeiten bevorſtehend gedacht haben ſollen. Hiergegen hat man mit Recht mehrere Gründe angeführt.

1) Die Apoſtel wußten ſehr wohl, daß die Kirche Gottes ſich über die ganze Menſchheit verbreiten ſolle; das bezeugten ihnen nicht allein alle meſſianiſchen Weiſſagungen, in denen doch namentlich der h. Paulus ſich ſehr bewandert zeigt, ſondern auch alle Verſicherungen Chriſti ſelbſt, daß ſeine Lehre zur Weltreligion beſtimmt ſei.

2) Der h. Paulus ſchreibt, gegen das Ende der Welt ſollten auch die Juden in die Kirche eingehen [3]), und daß

1) In ihren Commentarien zu dieſer Stelle. — 2) 1 Theſſal. 4, 12–17; 1 Joh. 3, 2. — 3) Röm. Cap. 11.

dem Tage des Herrn ein großer und allgemeiner Abfall in Folge des Auftretens des Antichrists vorhergehen würde [1]). Dem großen und allgemeinen Abfall mußte aber die große und allgemeine Aufnahme der Heiden in die Kirche vorhergehen.

3) Es widerspricht jener Ansicht die ganze Apokalypse des h. Johannes, worin die Geschichte der Kirche von ihrer ersten Entstehung und Verbreitung an bis zur Vollendung ihrer Aufgabe und bis zum allgemeinen Weltgerichte dargelegt wird.

Wenn daher die Apostel von der Nähe des Tages des Herrn sprechen, dann haben sie darunter wahrscheinlich nur den Tag ihres Todes und des besonderen Gerichts (judicium particulare) nach dem Tode verstanden, welches letztere der Sache nach für jeden einzelnen Menschen ganz dasselbe ist, wie das allgemeine Gericht am Ende der Welt. Hiermit fällt also jene Ansicht von Billroth und Rückert, wornach offenbar die Virginität nicht als ein gerathenes Sittlichgutes, sondern nur als Maßregel menschlicher Klugheit vom h. Paulus empfohlen wäre.

Andere Exegeten wollen unter der bevorstehenden Noth und Bedrängniß (ἐνεστῶσαν ἀνάγκην) die Leiden der neronischen Verfolgung verstehen, welche der Apostel als in nächster Nähe bevorstehend bezeichne; nur dieser Verfolgung und der traurigen Zeitumstände wegen habe der Apostel vom Ehestande abgerathen, weil zur Zeit einer solchen Verfolgung Frau und Kinder zu versorgen allzu schwer sei. Aber auch diese Ansicht entbehrt jeder Begründung, da jenes Capitel auch nicht die leiseste Andeutung davon gibt. Auch will der h. Paulus

1) 2 Thess. 2, 3.

die Virginität nicht aus zeitlichen und irdischen Rücksichten anrathen; denn die Worte (V. 28): „Die sich verheirathen, werden Drangsal im Fleische haben", erklärt er selbst im V. 29—31, indem er von allen Christen verlangt, daß sie jeder unordentlichen Anhänglichkeit an diese Welt, d. h. an Sachen und Personen und an sich selbst gänzlich entsagen sollten; er bezeichnet also mit der Bedrängniß im Fleische die Schwierigkeit, sich vor einer solchen Anhänglichkeit im Ehestande frei zu bewahren [1]). Man kann daher die Worte διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην nach dem Zusammenhange des ganzen Capitels besser vom Tode erklären; denn der Apostel fordert in dem ganzen Capitel zur Armuth und Blöße des Geistes auf, damit wir, ledig und frei von aller Anhänglichkeit an diese Welt, unsere ganze Willenskraft einzig auf Gott richten können, nach den Worten des Psalmisten [2]): „Meine ganze Kraft will ich für dich bewahren".

Nach dieser Erklärung, die bei den Kirchenvätern die gewöhnlichere ist, hätte der h. Paulus also die Virginität um der größeren sittlichen Förderung willen und für alle Zeiten angerathen; in diesem Falle ist die sittliche Freiheit des Menschen nachdrücklich betont, weil eben die Annahme oder Verwerfung eines Rathes die Freiheit des Menschen in vorzüglichen Grade bewahrheitet.

In demselben ersten Briefe an die Korinther sagt der Apostel: „Daß ich das Evangelium predige, davon habe ich

---

1) Eine andere Erklärung gibt Möhler (gesammelte Schriften I, p. 197), indem er ἀνάγκη, auf griechische Classiker gestützt, als Geschlechtstrieb auffaßt und übersetzt: „wegen des sich leicht empörenden Geschlechtstriebes". Wäre das richtig, so widerspräche Paulus sich selbst, da er (V. 2) sagt, daß man sich verheirathen müsse, um Sünden gegen die Keuschheit zu vermeiden.

2) Ps. 58, 10.

keinen Ruhm. Ich muß es thun. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige. Thue ich es gern, so wird es mir gelohnt; thue ich es ungern, so ist mir doch einmal das Amt anvertraut. Was ist also mein Lohn? Dies, daß ich, da ich das Evangelium predige, dasselbe unentgeltlich predige und also von meinem Rechte am Evangelium keinen Gebrauch mache[1])". Hier unterscheidet der Apostel zwischen der Pflicht, welche er in Folge des Auftrags Christi habe, das Evangelium zu predigen, und welche für ihn ein Gebot sei, und zwischen einem gerathenen Guten, da er von der Befugniß, seinen Lebensunterhalt von den Gläubigen zu nehmen, keinen Gebrauch mache; komme er jener Pflicht nicht nach, dann spricht er das Wehe über sich aus; aber von dieser Befugniß keinen Gebrauch zu machen, nennt er seinen Ruhm. Offenbar wird auch hier also zwischen Gebot und Rath deutlich unterschieden und somit die sittliche Freiheit des Menschen betont.

Muß aber die Lehre vom gerathenen Sittlichguten als eine wahrhaft christliche Lehre bezeichnet werden, dann wird auch eben durch sie die Freiheit des Menschen in dem angegebenen sittlichen Sinne gelehrt.

§. 8.

Die Willensfreiheit des Menschen nach der Tradition.

Die Willensfreiheit des Menschen ist durch zahlreiche Aussprüche der Kirchenväter gelehrt worden, indem diese theils nur in vorübergehenden Aeußerungen und gelegentlich darauf

1) 1 Corinth. 9, 16—18.

zu sprechen kommen, theils besondere Abhandlungen über die Willensfreiheit geschrieben haben. Die wichtigsten einzelnen Aussprüche mögen hier folgen.

Der h. Ignatius schreibt im zehnten Briefe an die Christen in Smyrna: „Wenn wir begehren, glücklich zu leben, so ist Gott auch bereit, dieses zu geben". Außerdem können alle diejenigen Stellen seiner Briefe hier angeführt werden, in welchen er die freudige Bereitwilligkeit ausspricht, mit der er in den Tod geht [1]).

Clemens von Alexandrien hat die Freiheit des Menschen ebenfalls gelehrt, indem er eine Entwickelung des katholischen Begriffes des Glaubens als einer freien und durch die Gnade Gottes bewirkten Thätigkeit gibt. Er sagt: „Dagegen diejenigen, welche den h. Geist empfangen haben, erforschen die Tiefen der Gottheit, indem sie Auffinder der Geheimnisse in Beziehung auf die Prophezie werden [2])". Indessen sei um die Geheimnisse Gottes einzusehen, ein tadelloses und heiliges Leben erforderlich, denn es heiße [3]), daß der Gerechte aus dem Glauben lebe, und „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen [4])". Nach dem Worte des göttlichen Apostels [5]): „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und, daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist" sei der Glaube die Sache des freien Willens im Menschen. Die Anhänger des Basilides und des Valentin,

---

1) Vgl. die Patres Apostolici von Hefele. (Die beste Ausgabe der apostol. Väter ist die von Cotelerius, Antwerpen 1698.)

2) Strom. lib. II, pag. 361 sqq. Edit. Sylburg. Coloniae 1688: *Ἀλλ' οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμα κεκτημένοι ἐρευνῶσι τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ τουτέστι τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως ἐπήβολοι γενόμενοι.*

3) Habac. 2, 4 vgl. Hebr. 10, 38. — 4) Isaias 6, 9, 10 und Cap. 7, V. 9. haben ihm wahrscheinlich vorgeschwebt. — 5) Hebr. 11, 6.

ſagt Clemens von Alexandrien, hätten gelehrt, der Glaube beſtehe hauptſächlich in der Erkenntniß. Auch geben Valentins Anhänger vor, nur dem einfältigen Katholiken ſtehe das Glauben zu, ihnen die Einſicht, welche ebenſoweit vom Glauben verſchieden ſei, als der Geiſt vom Körper. Zudem lehre die Schule des Baſilides, Glauben oder Nichtglauben liege in der Natur des Menſchen begründet und ſtehe nicht in ſeinem freien Willen. Indeſſen wenn Gott die einen Menſchen zum Glauben nöthige, die andern nicht, höre alle Zurechnungsfähigkeit und Verdienſtlichkeit auf. Der Menſch ſtehe dann mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, indem er das Verlangen nach einer ſeligen Unſterblichkeit haben würde und doch nichts dazu thun könne. Schließlich dürfe auch gar nicht mehr von Buße die Rede ſein, durch welche nur allein die Vergebung der Sünde erfolgen könne. Ueberhaupt würden dann alle göttlichen Heilsanſtalten und die ganze göttliche Offenbarung fallen. „Dann iſt weder die Taufe vernünftig, noch macht die Beſiegelung ſelig, noch beſteht die Lehre vom Vater und Sohne, ſondern nur zu einem, von Gott unabhängigen Zuſtande der Natur können ſie gelangen, weil dieſer Unterſchied die Grundlage des Heiles, den freiwilligen Glauben nicht mehr hat [1])". Er will damit ſagen: iſt Glauben oder Nichtglauben vom freien Willen unabhängig, ſo braucht man ſich nicht mehr taufen zu laſſen (*οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον*), weil dann ja durch die Taufe die rechtfertigende Gnade, die Vollendung des Glaubens nicht mehr allen Menſchen überbracht wird, die die Taufe empfangen. Die rechtfertigende Gnade wird höchſtens

1) *Ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς· οὐδὲ ὁ υἱὸς οὐδὲ ὁ πατὴρ· ἀλλ' ἄθεος οἶμαι ἡ τῶν φύσεων αὐτοῖς εὑρίσκεται διανομὴ τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἑκούσιον πίστιν, οὐκ ἔχουσα.*

denen überbracht, welche zum Glauben getrieben werden „durch die vorhergehende, natürliche Nothwendigkeit, welche von dem ausgeht, der Alles kann [1])“. Daſſelbe gelte vom Siegel des durch die Taufe eingegoſſenen Glaubens. Auch dieſes Siegel (σφραγίς) überbringe nun nicht mehr ohne Unterſchied allen, denen es aufgedrückt werde, die göttliche Gnade. Ueberhaupt iſt dann das ganze Erlöſungswerk, was er durch die Nennung des Vaters und des Sohnes andeuten will, ohne alle Bedeutung.

Man ſieht hieraus, daß Clemens von Alexandrien die Freiheit des Menſchen in dem Sinne lehrt und nachdrücklichſt hervorhebt, daß auf die freie Mitwirkung des Menſchen ſelbſt die ganze Wirkung des ewigen Heiles gegründet ſei. Am ſchärfſten betont er die Freiheit des Menſchen in Beziehung auf den Glauben, weil der Glaube die Grundlage der geſammten Heilswirkung iſt [2]). Glauben oder Nichtglauben iſt ihm zufolge nur Sache des freien Willens [3]).

Von den griechiſchen Kirchenvätern iſt es allgemein bekannt, daß ſie die Freiheit des Menſchen mit Entſchiedenheit gelehrt haben. Sie ſind deßhalb in ſpätern Zeiten wohl gar des Pelagianismus oder Semipelagianismus beſchuldigt worden. Aus den Werken des h. Baſilius dürfte in dieſer Hin-

---

1) *Προηγουμένην ἔχουσα — ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπίστεως ἰδιότης — τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γενομένην.*

2) Fides et humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est, placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire ſagt das Tridentinm. Ebenſo Sess. VI, Cap. 8 und noch Cap. 6 und Can. 3.

3) Trident. Sess. VI, Cap. 6: Libere credentes homines moventur in Deum. Eigentlich hat Clemens von Alexandrien nur dieſen Gedanken ausgeführt.

ſicht die Homilie beſonders merkwürdig ſein, in der er entwickelt, daß nicht Gott der Urheber des Böſen ſei, ſondern der freie Wille der vernünftigen Creatur; aus dem Mißbrauche des freien Willens ſei auch das phyſiſche Uebel in der Welt entſtanden. Ebenſo ſpricht auch ſein Freund, der h. Gregor von Nazianz, ſehr oft den Gedanken aus, das ewige Heil komme denen zu, welche es freiwillig wollten; aber keineswegs würden wir durch irgend eine Nöthigung dazu getrieben.

Der h. Johannes Chryſoſtomus kommt bei jeder Gelegenheit auf die Freiheit des Menſchen zu ſprechen. So entwickelt er in ſeiner 41ſten Homilie über Mathaeus die Gedanken, der Menſch ſei deßhalb mit der Neigung zum Guten und zum Böſen erſchaffen, damit er das Böſe verachte, das Gute ergreife, und hierdurch eben das Verdienſt der Wahl habe. So wie den Dämonen die Macht gegeben, uns zu verſuchen, ſo ſei es uns vergönnt, mit Hülfe Gottes dieſe Verſuchung zurückzuweiſen. In der Homilie über Adam und Eva ſagt er, daß durch die Hülfe und Gnade Gottes der freie Wille nicht aufgehoben, ſondern wahrhaft befreit werde, ſo daß er aus einem finſteren ein lichter werde, aus einem ſchwankenden ein beſtimmter, aus einem kranken ein geſunder, aus einem unklugen ein beſonnener. Dieſe Gedanken führt er in jener ganzen Homilie durch. Offenbar hebt der h. Johannes Chryſoſtomus durch dieſe Darſtellung den Unterſchied zwiſchen dem von Gott gegebenen freien Willen, welcher die Gnade annehmen und zurückweiſen, zwiſchen Gutem und Böſem wählen könne, und dem durch die Gnade Gottes geheilten, d. h. vom Böſen und von der Neigung zum Böſen abgewendeten und zum Guten hingewendeten freien Willen hervor. Er betont mit anderen Worten den Unterſchied zwiſchen der natürlichen Freiheit, die jeder

Menſch hat, und zwiſchen der übernatürlichen Freiheit, die nur der Gerechtfertigte hat.

Oft entwickelt er auch die Ueberzeugung, es liege an uns, daß wir könnten, weil es an uns liege, daß wir wollten; ſo werde durch das Wollen das Können bewirkt, wie durch das Nichtwollen das Nichtkönnen. In der vierten Homilie über den Lazarus ſagt er ſehr bezeichnend: „Niemand wird entſchuldigt werden können, als habe er gewollt und habe nicht gekonnt, weil es ausgemacht iſt, daß er deßhalb nicht gekonnt, weil er nicht gewollt hat. So wird der Nichtwollende durch das Beiſpiel deſſen, welcher will, verdammt, und der Wollende wird wegen ſeines eigenen Willens belohnt, weil er erfüllt, was er gewollt hat". In der fünften Homilie über den Brief an die Galater ſagt er: „Das Wollen oder Nichtwollen ſteht bei unſerer eigenen Seele"; in der ſiebzehnten Homilie über die Geneſis beſchreibt er den herrlichen Zuſtand des erſten Menſchen vor dem Sündenfalle und führt dann aus, daß die erſten Menſchen ſelbſt ſich der himmliſchen Herrlichkeit beraubt hätten. Bekannt iſt auch ſein berühmter Ausſpruch: „Das Begehren liegt von Natur aus im Menſchen; aber Böſes zu begehren, iſt der freien Wahl anheimgegeben".

Auch der h. Hieronymus hat die Freiheit des Menſchen klar ausgeſprochen. So ſchreibt er in der Ept. 8 ad Demetr: Velle et nolle nostrum est; Ept. 23 ad Ctesiphon: Ipsum liberum arbitrium semper Dei nititur auxilio illiusque ope per singula indiget; ebendort ſagt er: Liberum arbitrium dat liberam voluntatem et non statim ex libero arbitrio homo facit, sed Domini auxilio, qui nullius ope indiget; Lib. II, Dialogi adv. Pelag: Liberum habetis arbitrium et semel vobis concessa a Domino potestate nullius alterius indigetis auxilio; in derſelben Schrift Lib.

III: Ubi misericordia et gratia est, liberum ex parte cessat arbitrium, quod in eo tantum est, ut velimus atque cupiamus et placitis tribuamus assensum; Ept. 17: Nihil boni operis agere ullus potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, ut suam per singula opera gratiam non negaret, ne libertas arbitrii redundaret ad injuriam conditoris. In dem Werke Quaestiones Hebraicae ſchreibt er: Qui liberi arbitrii es, moneo, ut non tibi peccatum, sed tu peccato domineris; Lib. IV, super Hieremiam cap. 18: Ita libertas arbitrii reservanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris; weiter V, 26: Ita in nostra positum est potestate, vel facere, quid vel non facere, ut quidquid boni operis volumus, appetimus, explemus, ad Dei gratiam referamus.

Der h. Hilarius ſchreibt in der Erklärung zum Pſalm 118, V. 169: Appropinquet deprecatio folgendermaßen: Unicuique ad id, quod volet, via est proposita vivendi et appetendi atque agendi permissa libertas.

Beſonders ſind aber die Ausſprüche des h. Auguſtinus über die Freiheit zu beachten, weil dieſem Kirchenlehrer vielfach die entgegengeſetzte Anſicht zugeſchrieben iſt: Voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior (Ept. 89, pag. 257, B. tom. II). Nihil boni operis potest perditus, nisi quantum fuerit a perditione liberatus. Nam libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. (Enchiridion cap. 30, im Anfange, pag. 114, D, tom. III. Der Gottloſe kann kein gutes Werk thun, d. h. kein, vor Gott ewigen und bleibenden Werth habendes Werk; ein ſolches kann er nur ſetzen, nachdem er durch die Gnade der Rechtfertigung von der Gottloſigkeit befreit und mit Gott vereinigt iſt; dieſe

Gnade der Liebes- und Lebensgemeinſchaft mit Gott hat der Menſch durch den Mißbrauch des freien Willens verloren. Dieſe Gedanken entwickelt der h. Auguſtinus ſehr häufig, namentlich in allen Stellen, in denen er auf den Urſtand des Menſchen zu ſprechen kommt.) In potestate hominis est, mutare in melius voluntatem, sed illa potestas nulla est, nisi a Deo detur. (Retractat. I, cap. 22, pag. 22, D, tom. I. Er deutet an auf Philipp. 2, 13: Gott wirkt in uns das Wollen und Vollbringen nach ſeinem gnädigen Wohlgefallen.) Initium salutis nostrae Deo miserante habemus. Ut acquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis est. Ut adipiscamur, quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris. Ut non labamur in adepto salutis munere, solicitudinis nostrae est et coelestis pariter adjutorii. Ut labamur, nostrae potestatis est et ignaviae. (De ecclesiasticis dogmatibus cap. 21 am Ende, pag. 140, D, tom. III.) Lex non impletur, nisi libero arbitrio: sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio. (Ebendort in der Ausführung.) Sicut autem lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impletur: ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia justitia libere diligitur. (De spiritu et litera cap. 30, pag. 590, D, tom. III.) Laudandus est non attractus ad opus serviliter animus, sed fideliter et sponte devotus. (Lib. II, Exod., quaest. 170, am Ende, pag. 124, D, tom. IV.) Cum omnia bona dicuntur ex Deo, scilicet et magna et media et

minima, in mediis quidem bonis invenitur et liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus. Sed tamen tale est, quod sine illo recte vivere nequeamus. (Retractat. I, cap. 9 gegen Ende, pag. 9, B, tom. I.) Datum est animae liberum arbitrium, non ut quodlibet moliens ullam partem divini ordinis legisque perturbet. (De quantitate animae cap. 36, pag. 433, B, tom. I. Der h. Auguſtin will ſagen, daß der freie Wille des Menſchen nichts ſchöpferiſch aus ſich ſetzen, ſondern nur auf gegebene Verhältniſſe eingehen könne, in welchem Sinne Freiheit und Nothwendigkeit ſich vereinigen.) Valet liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adjuvetur, quod fit humiliter petendo et faciendo. (Ept. 89, pag. 257, A, tom. II.) Non voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur. (Ibid. pag. 258). Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. (De libero arbitrio III, 3, pag. 467, tom. I. Mit dieſen Worten neigt er offenbar zu einer ſolchen Erklärung der Freiheit hin, daß er ſie als Selbſtbeſtimmung auffaßt). Deus praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit, quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. (De gratia et lib. arbitrio cap. 17, 897, A, tom. VII. Bekanntlich hat der h. Auguſtin in dieſem Werke das Zuſammenwirken der Gnade und Freiheit vortrefflich erörtert und hat der h. Bernhard in ſeinem berühmten gleichnamigen Werke De gratia et libero arbitrio nach ihm gearbeitet.) Liberum arbitrium ad Dei gratiam, hoc est, ad Dei dona pertinere non ambigitur. (De peccat. mer. et rem. II, cap. 6, pag. 468, C, tom. VII.) Est in nobis per Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo non solum

posse, quod volumus, verum etiam velle, quod possumus. (De correptione et gratia cap. 11, pag. 915, B, tom. VII.) Prima libertas voluntatis erat posse non peccare: novissima erit multo major, non posse peccare; prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo major non posse mori; prima erat perseverantiae potestas bonum posse non deserere. (Ibid.) Ipsa sanitas et vera libertas, quae non periisset, si bona permansisset. (De perfectione justitiae. Respons. 5, pag. 967, A, tom. VII.) Carnalis non agit, quod vult: cum vult, non potest, quia quando poterat, noluit: per malum velle perdidit bonum posse. (De verbo Apostoli serm. 12, pag. 208, D, tom. 10.) Voluntas non est nisi tua, justitia non est nisi Dei. Esse potest justitia Dei sine voluntate tua: sed in te esse non potest, nisi per voluntatem tuam. (Ibid. serm. 15, pag. 229, A, tom. X. Die Gerechtigkeit Gottes, wie Gott dieſelbe durch das Erlöſungswerk Chriſti bewieſen und uns thatſächlich bezeugt hat, an ſich allein nutzt uns nichts, wie das Tridentinum Sess. VI, Can. 10 erklärt. Dieſes objektive Werk Chriſti muß auch ſubjektiv in uns werden, und ſo die Selbſtobjektivirung des einzelnen Menſchen ſtattfinden, dies geſchieht aber eben durch den freien Willen des Menſchen. Beide Faktoren wirken zuſammen, das gottmenſchliche Werk der Heilswirkung, wie Dieringer in ſeiner Dogmatik p. 495 ſich treffend ausdrückt. Jene Gedanken hat der h. Auguſtin vortrefflich behandelt). Libera voluntas non debuit alteri dari, quam data est. (De libero arbitrio II, 2.) Voluntas quia est in potestate, libera est nobis; non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus. (Ibid. lib. III, cap. 3.) Est excellentior creatura, quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non

peccat, quia non habet liberam voluntatem (ibid. cap. 16). Voluntas non libera dicenda est, quamdiu vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita. (Ept. 144. Hier hat er auf den Unterſchied zwiſchen der natürlichen Freiheit, welche jeder Menſch hat, und zwiſchen der übernatürlichen Freiheit, die nur der Gerechtfertigte beſitzt, hingewieſen.) Voluntas, quae libera est in malis, quia delectatur in malis, ideo libera in bonis non est, quia libera non est. (Ad Bonifac. lib. I, cap. 3.) Deus dedit homini liberam voluntatem, sed nec bonam infructuosam, nec malam voluit esse impunitam. (Lib. III, contra Crescon. cap. 51.) Semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. (De gratia et lib. arbitr. cap. 15. Klarer hätte er den Unterſchied zwiſchen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit ſchwerlich hervorheben können.) Erit voluntas tua libera, si fuerit pia. (Tractat. 41 in Johan.) Libertas sine gratia non est libertas, sed contumacia. (Ept. 89.) Arbitrium hominum a diaboli potestate liberatum opus est gratiae, non naturae. (Ept. 107. Wiederum eine ſehr beſtimmte Betonung der natürlichen Freiheit im Gegenſatz zur übernatürlichen.) Non arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus [1]). (De nat. et grat. cap. 32.)

Bekanntlich iſt dem h. Auguſtinus von den verſchiedenſten theologiſchen Richtungen aus in älterer, neuerer und neueſter Zeit der Vorwurf gemacht worden, daß er die Willensfreiheit des Menſchen unter der Wirkung der Gnade in Abrede geſtellt

1) Mit dieſen Worten verwahrt er ſich gegen den von den Pelagianern ihm gemachten Vorwurf, daß er die Freiheit des Menſchen läugne. Hierauf kommt er oft zurück, z. B. in den bekannten Worten: non ego tollo liberum arbitrium, quod catholica docet ecclesia.

habe. Beſonders haben die Janſeniſten den Jeſuiten gegenüber dieſen Vorwurf wiederholt. Es iſt auch bekannt, daß Janſenius ſein großes opus posthumum unter dem Titel Auguſtinus bloß zu dem Zwecke verfaßte, um die wahre und eigentliche Lehre des h. Auguſtinus als ſolche feſtzuſtellen, daß die Gnade den freien Willen innerlich nöthige. Für dieſe Anſicht pflegt beſonders ſeine Lehre [1]) von dem doppelten Hülfs-

---

1) So ſchreibt Janſenius de grat. Christi Salvat. lib. VIII, Cap. I, (Löwener Ausgabe 1640, tom. III, pag. 817) daß über die Vereinigung der Gnade und Freiheit in der kath. Kirche hauptſächlich zwei Syſteme beſtehen, das der praedeterminatio physica und das des Congruismus, aber die wahre Lehre des h. Auguſtinus ſtimme mit keinem dieſer beiden Syſteme überein. Nam a priori accipit (die wahre Lehre des h. Auguſtinus), quod voluntati consensum efficaciter inclinando atque adeo praedeterminando largitur: a posteriori, quod sit actus quidam vitalis utpote coelestis et Augustini phrasi ineffabilis suavitatis delectatio. Non tamen exspectat (adjutorium Christi) impulsum voluntatis, ut secum influat, sed ei tribuit: nec haeret quodammodo ex arbitratu voluntatis eligentis, ut velit aut nolit: sed arbitratum volendi; ad hoc ipsum determinando suavitatis efficacia voluntatem efficit. Ex quo fit, ut quod in gratia medicinali Salvatoris essentiale ac formale est, in Augustino illi animadverterint (die Anhänger der praedeterminatio physica, welche die Wirkſamkeit der Gnade durch die Gnade ſelbſt erklären): hi vero, quod quodammodo materiale (die Anhänger des Congruismus, welche die Wirkſamkeit der Gnade von der freien Zuſtimmung ableiten). Cap. 2, pag. 818: Augustino vera Christi gratia est verissimus motus voluntatis, ineffabilis videlicet delectatio objecti, quod proponitur, quae totum animum cum ingenti jucunditate sursum rapit. — Christi adjutorium est actus verus et vitalis, quo anima haud secus afficitur, movetur in Deum, ac quando simili delectatione terrenis rebus inhaeret. Idcirco quippe datur animo perniciosis desideriis et voluptatibus inclinato, ut earum impetus illa coelesti ac victrice delectatione superetur. Nam ex illo effectu nomen victricis delectationis ei impositum est . . . . . De hac gratia sanante animum ac vehementissime delectante motibus suis delectationi carnis repugnantibus, et adjunctis ei intellectus illustrationibus Augustinus innumeris locis loquitur, ubi de vera Christi gratia contra Pelagianos asserenda et explicanda occupatur. Pag. 819. Delectatio victrix, quae Augustino est efficax adjutorium, relativa est. Tunc enim est victrix, quando alteram superat. Quod si contingat, alteram ardentiorem

mittel, dem adjutorium sine quo non und dem adjutorium quo angeführt zu werden.

Die Engel und die ersten Menschen hätten zur Erreichung des ewigen Lebens das adjutorium sine quo non empfangen, wodurch sie hätten beharren können, wofern sie gewollt hätten; der Mensch aber nach dem Sündenfalle empfing auch das adjutorium quo. Insbesondere setzt der h.

---

esse, in solis ineffícacibus desideriis haerebit animus; nec efficaciter unquam volet, quod volendum est. Pag. 820. Adjutorio Christi nihil respondet in agentibus naturalibus. Christi adjutorium laesae voluntati propter solum vulnus necessarium est, quod ei inflixit peccantis voluntatis audacia. Nam inde gratia Christi medicina et adjutorium medicinale ab Augustino dicitur et Christus Dominus salvator et medicus. Dann will er zwischen der praedestinatio physica, dem vom Dominikanerorden vertretenen Systeme, und dem adjutorium Christi, wie er es auffaßt, unterscheiden und schließt: Itaque Christi adjutorium non propter indifferentiam voluntatis determinandam, non propter generalem causae secundae a prima dependentiam, non propter actuum humanorum supernaturalitatem sed propter solam liberi arbitrii impotentiam et fractas voluntatis vires, quae ex libidinum terrenarum dominatione prostratae sunt, hominibus lapsis Christi incarnatione et sanguine praeparatum est. Insbesondere aber dürfte dort das dritte Capitel pag. 822 zu beachten sein: Perspicue patet, istud adjutorium esse tale, ut voluntatem cum quacunque alia gratia in potentia constitutam ad actum protrahat, non si voluerit, quemadmodum gratia Adami et Angelorum, cum qua reipsa steterunt in veritate, proprium fuit, sed ei efficacissime praebendo, ut velit. Non enim exspectat, ut voluntas secum influat; quemadmodum in adjutorio Angelorum etiam sanctorum accidebat, (pag. 823), quorum voluntas ita fortis erat, ut, quemadmodum, et quando, et quantum vellet, uteretur aut non uteretur adjutorio: sed facit secum influere voluntatem, applicans eam ad volendum agendumque, quidquid per eam Deus volendum agendumque constituerit. Cum enim per terrenas cupiditates voluntas ad non volendum, imo ad repugnandum determinata sit, tollit ipsam depressionem atque determinationem in contrarium et reflectit eam in bonum, non solum si libero arbitrio hoc videtur et velle, sed ineffabili sua luce atque suavitate faciendo, ut ei sic videatur et velit. Sic enim Deus avellit cor lapideum et dat cor carneum: sic animum efficacissima potestate convertit: sic duritiam cordis aufert: sic operatur velle atque perficere:

Auguſtinus in dem Werke de correptione et gratia (Cap. 12, Nro. 34. 37. 38) dieſe Lehre auseinander, auf welche Janſenius ſich beruft, doch hier iſt nur ausgedrückt:

1) daß durch die Gnade Chriſti ſehr viele Menſchen im Guten wirklich beharret haben, was aber die erſten Menſchen und viele Engel nicht gethan haben.

2) daß der Menſch erſt durch die Gnade auf einen Standpunkt erhoben wird, auf welchem er zur Wirkung ſeines ewigen Heiles ſich ſelbſt entſcheiden kann. Denn die Gnade muß die Wirkung des ewigen Heiles in uns anfangen, wie das Tridentinum in den oben angeführten Stellen entſchieden

---

sic ex nolentibus et repugnantibus volentes et consentientes facit. Non enim hoc aliter facit, quam voluntatem inclinando, applicando, determinando: et quia praevenit ipsam voluntatis praedeterminationem, etiam praedeterminando, non solum moraliter, sed vera, reali et physica praedeterminatione. (Pag. 824.) Moralis enim praedeterminatio illa dicitur, quae tantum se habet ex parte objecti, quemadmodum facit ille, qui consulit, suadet, praecipit, rogat, blanditur, sive extrinsecus, sive intrinsecus. Sed haec se habet in ipsa potentia voluntatis, quam proprie suae suavitatis magnitudine ad volendum applicat et applicando determinat, utpote causans in ipso hoc ipsum, ut se determinet, ideoque praedeterminat. Dann erwähnt er wiederholt den Ausſpruch des h. Auguſtinus: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, ohne zu beachten, daß der h. Auguſtin hierbei an eine aus vernünftiger Ueberlegung und Ueberzeugung hervorgehende Freude gedacht hat. Pag. 825: Infundit delectationem objecti, qua amplius nos demulcente hoc ipsum necesse sit, ut velimus et operemur. Endlich ſchließt er: Ex quibus Augustini principiis perspicue apparet, impossibile esse, ut adjutorium coelestis delectationis non determinet, imo praedeterminet voluntatem, quia facit, ut velis —, et sine illa velle non possis, facit etiam, ut ardentius velis, et sine illa ardentius velle non possis, facit denique, ut necesse sit animum istud sequi et secundum istud operari, quod amplius delectaverit. Nach Janſenius hätte alſo der h. Auguſtin die Wirkſamkeit der Gnade daraus abgeleitet, daß die Gnade dem freien Willen des Menſchen eine innere Nöthigung anthue, indem ſie ihn mit Gewalt von der Sünde abwendet und auf Gott richtet; hätte darin Janſenius Recht, dann würde dem h. Auguſtin zufolge alle Freiheit des Menſchen gänzlich aufhören.

betont. Wenn Gott den gefallenen Menſchen ſeinem Elende überließe und ihn nicht zuerſt durch ſeine Gnade erleuchtete und kräftigte, ganz in dem Verlaufe, der Entwickelung und Stufenfolge, welche das Tridentinum (Sess. VI, Cap. 6) angibt, ſo würde dieſer nicht einmal auf den Gedanken kommen, ſein Heil zu wirken. Und das findet auf das geſammte menſchliche Geſchlecht ſeine Anwendung.

3) daß die heiligmachende Gnade für den Menſchen im Stande der gefallenen Natur die doppelte Beſtimmung hat, dieſelbe zu heilen, und mit Gott zu vereinigen, woher die Bezeichnungsweiſe Gratia Creatoris, Gratia Redemptoris.

4) daß die Gnade, welche uns um der Verdienſte Chriſti willen gegeben wird, uns in einem größeren Maße zukommt, als die Gnade, welche den Engeln und den erſten Menſchen gegeben war, ein Gedanke, den der h. Paulus Röm. 5, 15—19 klar ausſpricht, und nach ihm viele Kirchenväter.

Ferner beruft ſich Janſenius auf die vielbeſprochene Stelle des h. Auguſtinus[1]) (aus deſſelben Werke de correptione et gratia): Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

Dieſe Worte, welche auf den erſten Anblick in der That höchſt merkwürdig und auffallend erſcheinen, indem ſie die gegentheilige Anſicht über die Wirkſamkeit der Gnade auszu-

1) Cap. 12, Nro. 38, tom. X, p. 940 sqq. Pariſer Ausg. 1841.

drücken und somit dem Menschen alle wahre Freiheit des Willens zu benehmen den Anschein haben, erklärt Jansenius in seinem Augustinus (p. 826) in folgendem Sinne: „Hoc est ita, ut voluntas ab opere bono nulla tentatione declinari, nulla perversitate superari possit: ita videlicet, ut actualis declinatio voluntatis et superatio una cum Dei gratia jungeretur.

Diese Erklärung jener Worte gibt Jansenius dort als die der Thomisten an. Allerdings streitet sie nicht gegen das katholische Dogma, welches die Vereinigung der Gnade und Freiheit zur Wirksamkeit des ewigen Heiles lehrt. Denn die Wahrheit und Wirklichkeit der Willensfreiheit von jeder inneren Nöthigung hat Jansenius durch jene Erklärung nicht in Abrede gestellt. Jedoch ist diese Auffassung jener Worte nach ihrem Zusammenhange, in welchem dieselben vorkommen, nicht richtig. Der heil. Augustin spricht dort von der Gnade der endlichen Beharrlichkeit, donum perseverantiae finalis. Die endliche Beharrlichkeit aber und die Prädestination zum ewigen Leben bedingen sich gegenseitig; denn nur denjenigen Menschen will Gott das ewige Leben ertheilen, welche er als in dem Augenblicke des Abschlusses ihrer Prüfungszeit durch die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihm vereinigt, und durch einen ewig entschiedenen Willen mit ihm, als ihrem letzten Endzweck verbunden, in ewig gegenwärtigem Schauen als die Seinigen erkennt und welche er darum auch in ewig gegenwärtigem Wollen als die Seinigen will. Wiewohl auch Erkennen und Wollen in Gott ewig gleichseiende und ewig in einander gehende Thätigkeiten sind, so muß doch die Priorität des Gedankens beim Erkennen vor dem Wollen angenommen werden, weil wir uns den Willen erst nach der Erkenntniß für oder gegen dieselbe

ſich bewegend, denken können. Dies iſt der eigentliche Sinn jener berühmten Worte des Apoſtels (Röm. 8, 29): „Denn welche er vorhergewußt hat, die hat er auch vorherbeſtimmt, daß ſie dem Bilde ſeines eingebornen Sohnes gleichförmig werden ſollen, damit er der Erſtgeborene ſei unter vielen Brüdern.“ Dieſe Worte muß man in Uebereinſtimmung mit der Kirche ſo erklären: Deus, qui omnium misereris, quos fide et opere tuos futuros esse praenoscis und mit den andern bekannten Worten der Kirche: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. So erklärt auch der h. Auguſtinus ſelbſt dieſe Worte in dem, am Abende ſeines Lebens von ihm geſchriebenen, bekannten Werke[1]: Non elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut, quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bono operando etiam aeternam vitam consequeretur.

Kann man klarer und beſtimmter den Satz ausdrücken, daß davon allein, wie der letzte Augenblick des Lebens in dem ewig gegenwärtigen Erkennen Gottes ſteht, — mag an einen ſterbenden Unmündigen oder an einen beim Tode des Vernunftgebrauches Mächtigen gedacht werden[2] — unſere ewige Gnadenwahl oder auch unſere ewige Verwerfung abhängt?

---

1) De praedestinatione Sanctorum cap. 3, nro. 7, citirte Ausg. tom. X, pag. 964 sqq.

2) Wenn ein Unmündiger in der Gnade Gottes ſtirbt, ſo gebrauchen die Theologen gewöhnlich den Ausdruck perseverantia imperfecta, wenn ein des Vernunftgebrauchs Mächtiger in der Gnade ſtirbt, den Ausdruck perseverantia finalis.

In demſelben Sinne erklärt der berühmte Pater Ludwig Molina die Stelle Joh. 6, 37—39 mit dieſen Worten: Qui credit in eum, scilicet permanenter fide viva usque ad vitae terminum: hic enim est, qui non secundum praesentem justitiam solum, sed simpliciter datur Christo a patre suo. Ferner ſagt der h. Auguſtin weiter, daß beides, der Glaube und die Werke, wegen der freien Wahl des Willens unſer ſei und doch beides von Gott gegeben. Ebenſo erklärt der h. Thomas in ſeiner Abhandlung über die Prädeſtination jene Worte [1]) in acht Artikeln. Diejenigen alſo, welche zum ewigen Leben von Gott vorherbeſtimmt ſind, haben mit unfehlbarer Gewißheit die Gnade der endlichen Beharrlichkeit [2]). Bei ihnen wird daher die Gnade Gottes ſiegen und durchdringen, ſelbſt wenn ſie während des Verlaufes ihres Lebens noch in mehrere Todſünden fielen [3]). Jene ſo viel beſprochenen Worte des h. Auguſtin: Ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, ſind daher von der abſoluten Gewißheit, des Erkennens und Wollens in Gott in Beziehung auf die Prädeſtinirten zu verſtehen. Daß die Gnade Gottes den freien Willen nöthige und innerlich zwinge und ſo alle Freiheit aufhebe, iſt nicht

---

1) Vgl. P. I, Sum. Theol. quaest. 23.

2) Dieſe innige Verbindung zwiſchen der Gnade der endlichen Beharrlichkeit und zwiſchen der Erlangung der visio beatifica, welche Erlangung die letzte Wirkung der Prädeſtination in dem Prädeſtinirten iſt, kann nicht oft und tief genug in Erwägung gezogen werden. Das Tridentinum ſelbſt deutet dieſe Verbindung Sess. VI, Can. 32 klar mit den Worten an: dummodo in gratia decesserit: nur dann werde der Gerechtfertigte das ewige Leben und die Vermehrung der ewigen Glorie erlangen. Dagegen hat der h. Thomas dieſe Verbindung weder in ſeiner Dogmatik noch in ſeiner Moral hervorgehoben und ſo zeigt ſich hier, wie überall der große Fortſchritt in der Entwicklung der theologiſchen Wahrheit durch das Tridentinum.

3) Dieſe Gedanken erörtert der h. Auguſtin vortrefflich in Nro. 38—40.

der Inhalt und Gedanke derſelben. Sie vermögen nur denjenigen zu befremden, welcher nicht ſcharf unterſcheiden will, daß Gott im ewig gegenwärtigen Anſchauen darum etwas erkennt, weil es durch den freien Willen der Menſchen geſchieht, daß es aber nicht darum von dem freien Willen der Menſchen geſetzt wird, weil die ewig gegenwärtige Allwiſſenheit Gottes es als wirklich erkennt. Und doch dürfte dieſe Unterſcheidung ſo leicht aufzufaſſen ſein! Daß dies der Sinn jener Worte iſt, beweiſt nicht nur die geſammte übrige Lehre des h. Auguſtin über die Wirkſamkeit der Gnade, über die Prädeſtination und Reprobation und über die endliche Beharrlichkeit, ſondern auch der ganze Zuſammenhang, in welchem dieſelben dort vorkommen. Zudem ſchreibt er ebendort (Nro. 39): Haec de his loquor, (d. h. Alles, was er unmittelbar vorher Nro. 38 über die endliche Beharrlichkeit geſagt hat) qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis, non de his, qui cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum. (Ps. 39, 6.) Ipsi enim vocati dici possunt, non autem electi, quia non secundum propositum vocati [1]). Folglich hat der h. Auguſtin in dieſer Stelle eigentlich nur die unfehlbare Gewißheit des göttlichen Erkennens und Wollens hervorgehoben. Aber es iſt ihm nicht im entfernteſten in den Sinn gekommen, die Willensfreiheit unter

1) In der bekannten Dogmatik des berühmten römiſchen Theologen P. Perrone findet man andere Verſuche, die Lehre des h. Auguſtin von der Freiheit des Menſchen nachzuweiſen, ſowohl bei ſeiner Lehre von der Prädeſtination und Reprobation, die Perrone vortrefflich behandelt, als auch bei ſeiner Lehre von der Gnade. Man wird dieſe Dogmatik, ſowie das Werk deſſelben Verfaſſers „De Matrimonio“ (in 3 Bänden, Rom 1854) nie genug zu ſchätzen wiſſen.

der Wirksamkeit der Gnade zu läugnen; — ebensowenig als wir dadurch überhaupt, daß wir lehren, Gott wisse alle unsere Handlungen voraus, unsere Freiheit läugnen; wenngleich allerdings das Zusammenbestehen der göttlichen Allwissenheit, die in ewiger Gegenwart alle wirklichen und möglichen freien Thaten der vernünftigen Kreatur vor sich sieht, mit deren Freiheit ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens ist. Namentlich tritt dieses in der Frage hervor, warum Gott Engel und Menschen habe erschaffen können, deren ewigen Untergang er erkennt [1]).

Nach allem Gesagten müssen wir diesen Schluß ziehen. Wollen wir unparteisch und frei von allen vorgefaßten Meinungen urtheilen, so hat der h. Augustin die Freiheit des Menschen im wahren und eigentlichen Sinne gelehrt, nämlich, daß der Wille des Menschen von jeder inneren Nöthigung durch die Gnade frei ist, und daß er folglich selbst für oder gegen die göttliche Erleuchtung und Einsprechung sich bestimmt. Mit dem h. Augustin könnten wir die Zeugnisse der Väter für die Freiheit des Menschen beschließen.

Der Vollständigkeit halber mögen noch diese folgen:

Der h. Gregor der Große schreibt [2]): Reprobi coelestis patriae praemia nequaquam percipiunt, quia ea nunc,

---

1) Die Antwort eines gelehrten Theologen aus der T Schule auf diese Frage: ut haberet vasa irae hat den Anschein eines absoluten Prädestinatianismus. Man wird sagen müssen, daß die absolute Unabhängigkeit Gottes von allen Geschöpfen jede Rücksicht auf das ewige Schicksal seiner Geschöpfe bei Seite setzt, zumal Gott jedem Engel und Menschen die hinlängliche Gnade gibt, sein Heil zu wirken, und der Satz: Malum praevisum et non impeditum peccatum est, auf Gott keine Anwendung finden kann, da Gott aus jedem Bösen Gutes hervorbringen kann, auch gegen den Willen des Sünders.

2) Moralium XXXIII, cap. 20.

dum promoveri poterant, ex libero arbitrio contempserunt. (Ibidem): Liberum arbitrium in bono firmatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur. Und ebendort am Ende Nro. 26: Scimus, quod Dei munere praevenimur, et quod obsequente libero arbitrio bona eligimus, quae agamus. Insbesondere handelt auch dieser Kirchenlehrer in allen denjenigen Stellen über die Freiheit des Menschen, in welchen er auf dessen Urstand zu sprechen kommt. So schreibt er [1]): Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut, si se ad Conditoris sui obedientiam vinculis caritatis adstringeret, ad coelestem Angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret. Sic namque immortalis est conditus, ut tamen, si peccaret, et mori posset: et sic mortalis est conditus, ut, si non peccaret, etiam non mori posset: atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, in qua vel peccare vel mori non posset. Ubi igitur post redemptionis tempus, carnis morte interposita, electi transeunt: illuc procul dubio parentes primi, si in conditionis suae statu perstitissent, etiam sine morte corporum transferri potuissent. Dormiens igitur sileret et somno suo homo requiesceret, dum ad aeternae patriae requiem ductus quasi secessum quendam a clamore hoc humanae infirmitatis inveniret. Post peccatum namque quasi clamans vigilat, qui contentionem carnis propriae repugnans portat. Hoc quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit. Cui quia sua sponte succubuit, mox de se, quod contra se perstreperet, in-

1) Moral. IV, 28, num. 54.

venit, mox in certamine tumultus reperit: et quamvis in pace silentii ab auctore fuerat conditus, hosti tamen sponte substratus clamores de pugna toleravit. Ipsa enim carnis suggestio quasi quidam clamor est contra quietem mentis, quam ante transgressionem homo non sensit, qui nimirum, quod de infirmitate posset tolerare, non habuit. Postquam vero se sponte hosti subdidit, adstrictus culpae suae vinculis in quibusdam ei etiam nolens servit et clamores in mente patitur, cum caro spiritui reluctatur. Hier betont der h. Gregor mit großem Nachdrucke die Freiheit des ersten Menschen vor dem Sündenfalle. Nehmen wir nun die in der katholischen Kirche immer festgehaltene Lehre hinzu, daß die natürlichen Kräfte des Menschen durch die Sünde nicht zerstört werden können [1]), so ersehen wir offenbar seine Lehre von der Freiheit des Menschen.

Den Schluß dieser Zeugnisse möge der h. Anselm bilden, weil er als der Begründer der Scholastik im Abendlande angesehen wird [2]): Liber est, qui cogi non potest ad ea, quae nolit, nec prohiberi ab eo, quod velit. (De Simili-

---

1) Vgl. h. Thomas Sum. Theol. P. I, quaest. 98, art. 2: Ea, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per subsequens peccatum. So kurz und einfach spricht der h. Thomas diesen Grundsatz aus, den Luther noch in seiner letzten Schrift, Commentarius in Librum primum Mose. Wittenberg 1544 tadelt.

2) Die beste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke erschien von dem Benediktiner Gabriel Gerberon, Paris 1721. Hier sind die echten Schriften des h. Anselm von den unechten sorgfältig geschieden. Besonders kommt hier seine Schrift in Betracht De Concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio (pag. 123—134) und Dialogus de Libero Arbitrio (pag. 117—123). In wiefern er die Freiheit des Menschen vom philosophischen Standpunkte aus behandelt hat, darüber siehe Stöckl „Gesch. d. Philos. d. Mittelalt" Bd. 1, pag. 146—205. Wir haben nur wenige von Stöckl nicht angezogene Stellen berücksichtigen wollen.

tudinibus cap. 53.) Nec libertas, nec pars libertatis est peccandi potestas. (De libero arbitrio cap. 1.) Daß die Möglichkeit, sündigen zu können, durchaus nicht zum Wesen der Freiheit gehört, betont er dort mit großem Nachdrucke; — gewiß eben so wenig, als die Häresie zur Entwicklung der kirchlichen Lehre, als der positive und absolute Zweifel zur Erkenntniß der Wahrheit. Darnach zu urtheilen scheint dem h. Anselm diese Erklärung der Freiheit vorgeschwebt zu haben, daß er sie vorzugsweise als Selbstbestimmung, entweder der bloßen Anlage oder der thatsächlichen Ausübung nach, auffaßte: Liberum arbitrium usque adeo in peccatoribus non periit, ut per ipsum peccent maxime, qui cum delectatione peccati peccant et amore peccati. (Zu der Stelle Röm. 6, 20): Cum essetis servi peccati, liberi fuistis justitiae. Ihm zufolge ist also durch die Erbsünde und durch die Thatsünde die Freiheit des menschlichen Willens nicht aufgehoben. Nondum tota, nondum pura est nondumque plena libertas, quia nondum aeternitas. (Ueber die Worte des Apostels Röm. 7, 24): Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? — Erst im ewigen Leben werde die Freiheit vollkommen sein; — ein Gedanke, welcher sehr oft bei ihm wiederkehrt. Liberum arbitrium dedit nobis Dominus, ut arbitrio propiae voluntatis recedamus ab iniquitate, vel permaneamus in iniquitate.

In der Schrift über den freien Willen setzt der h. Anselm hauptsächlich folgende Gedanken auseinander: Eine andere ist die Freiheit des Willens an sich, welche Gott allein eigenthümlich ist; eine andere aber die von Gott erschaffene und gegebene Freiheit, die den Engeln und Menschen zukommt. Die erschaffene Freiheit hält theils das richtige Verhältniß zu Gott fest, theils hat sie es aufgegeben. Die dies festhält,

hält es theils in trennbarer Weiſe feſt, wie alle Engel vor dem Falle der böſen und alle Menſchen vor dem Tode, theils auf untrennbare Weiſe, wie die heiligen Engel nach dem Falle der übrigen und die auserwählten Menſchen nach dem Tode. Die erſchaffene Freiheit, die das richtige Verhältniß aufgegeben hat, hat daſſelbe theils ſo aufgegeben, daß es wiedererlangt werden kann, wie die Menſchen in dieſem Leben, theils ſo, daß es nicht wiedererlangt werden kann, wie alle verdammten Engel und Menſchen. Man ſieht, daß diejenigen Philoſophen und Theologen, welche die Lehre des h. Anſelm über die Freiheit des Menſchen als etwas gekünſtelt bezeichnen, nicht ganz Unrecht haben dürften. Gott und die ſeligen Engel, ſpricht er klar aus im Anfange ſeiner Schrift[1]), können zwar nicht ſündigen, haben aber doch die Freiheit des Willens. Der freie Wille der Menſchen iſt daher von dem freien Willen Gottes und der ſeligen Engel verſchieden. Jedoch iſt die Definition des freien Willens in beiden eben-dieſelbe[2]).

---

1) De Libero Arbitrio. Cap. 1 (pag. 117, 1, B, der angeführten Ausgabe): Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et bonorum angelorum, diffinitio tamen huius libertatis in utrisque, secundum hoc nomen, eadem debet esse: Licet enim animal differat ab animali, sive substantialiter, sive accidentaliter, diffinitio tamen, secundum nomen animalis, omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem opportet dare diffinitionem libertatis arbitrii, quae nec plus, nec minus illâ contineat. Quoniam igitur liberum arbitrium Divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad libertatem arbitrii posse peccare. Denique nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi. Dann erörtert er mit großer Sorgfalt, daß die Freiheit um ſo größer ſei, je mehr der freie Wille in dem richtigen Verhältniſſe Gott gegenüber ſich befeſtigt habe, größer daher im Gerechtfertigten als im Todſünder, größer im Himmel als ſie je auf Erden ſein könne; — welche ſämmtlichen Gedanken des h. Anſelm der hochwürdigſte Biſchof Conrad von Paderborn in ſeiner Moral bei der Lehre von der Freiheit vortrefflich behandelt hat. — 2) Allerdings nur einſeitig aufgefaßt.

Der freie Wille Gottes und der Engel kann nicht sündigen. Die Sünde ist vom freien Willen, nicht aber von irgend einer Nöthigung ausgegangen. Um die richtige Verfassung des Willens ihrer selbst wegen zu bewahren, haben wir die Freiheit von Gott empfangen, nicht als wenn wir sie aus uns haben, oder nach ihrem Verluste durch uns wiedererlangen könnten. Wir können die richtige Verfassung des Willens bewahren so lange die Vernunft und der freie Wille in uns sind; gleichwie wir leben, so lange wir die Lebenskraft besitzen und von unserer Sehkraft oder Gehör Gebrauch machen können, wenngleich sich thatsächlich kein Gegenstand für ihre Thätigkeit bietet. Die vernünftige Kreatur hat immer den freien Willen und Alles was durch denselben geschieht, erfolgt ohne jegliche Nöthigung. Der freie Wille wird auch durch nichts anderes gezwungen oder gehindert, als durch sich selbst. Alles was vom Willen ausgeht, geht folglich auch von der Freiheit aus. — Hiermit beschließen wir die einzelnen Zeugnisse der Väter für die Freiheit des Menschen. So wie wir nun aber oben die Schriftstellen, welche das gerathene Gute bezeugen, als Beweise für die Freiheit anführten, so müssen wir auch die Momente für den traditionellen Glauben an das gerathene Gute als Angaben für den traditionellen Glauben an die Freiheit des Menschen hervorheben. Es sind hauptsächlich diese drei Momente:

Die Gelübde, die Verehrung der Heiligen und der Ordensstand.

Abgesehen von diesen drei Momenten gestehen selbst Protestanten ein, daß die Lehre vom gerathenen Guten sich in der ganzen Tradition vorfinde, z. B. Ständlin in seiner Geschichte der christlichen Moral bekennt, daß sich diese Lehre

faſt bei allen Kirchenvätern erhalten hat. Er erklärt ſie jedoch für einen Irrthum, welcher ſich ſchon früh in die Kirche eingeſchlichen haben ſoll. Daß eine ſolche Behauptung grundlos iſt, bedarf wohl keiner Erwähnung, denn der heilige Gebrauch der Gelübde iſt von dem alten Bunde in den neuen übergegangen. Aber als der eigentliche Gegenſtand der Gelübde ſind in der Kirche immer ſolche ſittlichgute Handlungen angeſehen worden, zu welchen wir nicht ſchon durch ein Gebot verpflichtet ſind. Deßhalb wird auch das Gelübde gewöhnlich erklärt als promissio Deo facta deliberata de bono meliori. Zwar kann der Menſch auch ſolche gute Werke, zu deren Erfüllung er ſchon ohnehin gehalten iſt, zum Gegenſtand eines Gelübdes machen, um durch verſchiedene Pflichttitel zur Leiſtung dieſes Werkes ſich um ſo mehr anzutreiben. Indeſſen haben wir dann kein Gelübde im eigentlichen und ſtrengen Sinne des Wortes, ſondern nur eine geſchärfte Verpflichtung. Der h. Thomas hat in ſeiner ſpeciellen Moral mit beſonderer Sorgfalt nachzuweiſen geſucht, daß das Gelübde nur de bono meliori, d. h. über ein ſolches Gutes gemacht werden könne, welches durchaus in dem freien Willen des Menſchen liegen und zu welchem dieſer daher nicht auch ſchon anderweitig verpflichtet ſei[1]). Dabei beruft er ſich auf die Stelle Deuteron. 23, 12: „Willſt du nicht geloben, ſo wirſt du ohne Sünde ſein“. Die Gelübde ſind daher ſubjektive Geſetze, welche der Gelobende ſelbſt ſich auferlegt. Sollte auch das gebotene Gute der eigentliche Gegenſtand des Gelübdes ſein können, und ſollten mithin dieſe nur die Bedeutung verſchärfter Verflichtungen haben, ſo würde der traditio-

1) Sum. Th. 2. 2., quaest. 88, art. 2. Vgl. damit 1. 2., quaest. 108, art. 4.

nellen Ansicht über das Gelübde geradezu widersprochen. Denn als der eigentliche Gegenstand des Gelübdes sind nur immer solche sittlichgute Handlungen betrachtet worden, zu denen nicht alle Mitglieder der Kirche, sondern nur diejenigen sich verpflichten, welche diese Bürde freiwillig übernehmen wollen. Als solche hauptsächliche Gegenstände des Gelübdes hat das traditionelle Bewußtsein in der Kirche immer die drei sogenannten evangelischen Räthe, den Gehorsam, die freiwillige Armuth und die eheloſe Keuschheit betrachtet. Daher bietet diese Auffassung der Gelübde ein sehr wichtiges, neues Moment für die Freiheit des Menschen. Dasselbe liegt in der Verehrung der Heiligen enthalten. Denn von jeher sind die Heiligen als solche angesehen worden, welche es in der christlichen Vollkommenheit weiter gebracht haben, als zu ihrer eigenen Seligkeit erforderlich war, und die auch auf die geistige Förderung ihrer Mitmenschen einen bestimmenden Einfluß üben, und folglich ein solches Maß der Gnade erlangt haben, daß es nicht bloß für ihre eigene Seligkeit, sondern auch für die Seligkeit anderer Menschen nützlich ist. Diese überfließenden Verdienste machen den geistigen Schatz der Kirche aus, durch welchen dem geistigen Mangel leidender Mitglieder der Kirche geholfen werden kann [1]).

---

1) Clemens VI, spricht sich in der Bulle für das Jubiläum des Jahres 1350 (Corp. Jur. Can., Extr. com. V, tit. 9, Cap. 2, Edit. Richter. tom. II, pag. 1218) folgendermaßen aus, nachdem er zuerst von dem Erlösungswerk Christi geredet hat: Quantum ergo exiende, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti Ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius Pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum, coeli clavigerum ejusque successores, et propriis et rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro

Durch nichts aber wird unsere Freiheit besser ausgesprochen, als durch die Lehre von unserm verdienstlichen Wirken, was auch in Stellvertretung für andere Menschen, nämlich die zeitlichen Sündenstrafen tilgend, eintreten kann. Diese Ansicht von dem Schatze der Verdienste Christi und aller Heiligen gründet sich auf die Wahrheit, welche der Weltapostel fortwährend verkündet, daß alle Glieder der Kirche einen Leib bilden, dessen Haupt Christus ist, d. h. eine große Genossenschaft, in der jedes Mitglied eine bestimmte Sellung einnimmt, welche aber ganz vom Geiste Christi durchdrungen ist.

Der h. Paulus setzt diesen Schatz der Verdienste der Heiligen voraus, wenn er Coloss. 1, 24 schreibt: „Der ich mich nun freue in den Leiden für euch und das an meinem Fleische ersetze, was den Leiden Christi für seinen Leib, welcher die Kirche ist, mangelt". Er selbst hat dem reuigen Büßer einen Ablaß ertheilt, (2 Korinth. 2, 6—13) wie

---

partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter, prout cum Deo expedire cognoscerent, vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri **cumulum beatae Dei Genitricis omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur,** de cuius **consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum,** tam propter **infinita** Christi, ut praedictum est, merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum. Diese Stelle hielt der Kardinal Cajetan (Thomas de Vio) Luther vor, als er ihn im Sommer 1518 auf Befehl Leo's X, in Augsburg zum Widerrufe aufforderte. Denn Luther hatte in der 58sten der 95 Thesen vom 31. October 1517 gesagt. „Die Verdienste Christi und der Heiligen sind nicht der Schatz des Ablasses". So erzählt Luther selbst in einem Briefe aus Augsburg. Vgl. De Wette Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, S. 146. Auch berichtet er in demselben Briefe, er habe dem Cardinal geantwortet, jene Bestimmung des kanonischen Rechts sei ihm wohl bekannt gewesen, ehe er seine 95 Thesen angeschlagen habe. Diese Bestimmung hätte ihn lange von diesem Schritte zurückgehalten, aber sie habe ihm dunkel geschienen.

Christus dem reuigen Missethäter am Kreuze. In demselben Sinne verstanden alle Scholastiker die Worte des Apostels, (Galat. 6, 2): „Traget der Eine des Andern Lasten und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen". Also haben die Heiligen nach der allgemeinen Ansicht der Kirche einen Stand der Vollkommenheit erreicht, welcher über den pflichtmäßigen hinausgeht. Diese habituelle Vollkommenheit hätten sie aber nicht erreichen können, wofern sie nicht auch in einzelnen Akten über die Pflicht hinausgegangen wären. Denn eine Fertigkeit, Gewohnheit und Meisterschaft in irgend einer Kunst oder Wissenschaft kann überhaupt nur durch zahlreiche und oft wiederholte Einzelhandlungen in derselben erreicht werden. Wenn dieses schon allgemein gilt, so findet es doch besonders noch auf die zuständliche Fertigkeit in dem gottgeweihten Leben seine Anwendung.

Ebenso spricht sich der traditionelle Glaube, daß es ein über die Pflicht hinausgehendes Sittlichgutes gibt, in der allgemein herrschenden Ansicht der Kirche über den Ordensstand aus. Derselbe ist in der Kirche immer als der Weg zur höhern Vollkommenheit und als der objektive Stand derselben betrachtet worden. Gleich von ihrem Anfang an hat die Kirche das asketische Leben oder den Ordensstand in besonderer Weise gepflegt und geübt. Denn sie hat denselben immer als die vollkommenste Nachahmung und Nachfolge des Lebens Christi angesehen, seines Gehorsams durch Gehorsam, seiner Armuth, Leiden und Bedrängniß durch freiwillige Armuth, seines Gebotes und seiner Jungfräulichkeit durch die ehelose Keuschheit. Der h. Justinus erzählt auch in seiner ersten Apologie (Cap. 15): „Es sind viele männlichen und weiblichen Geschlechtes unter uns, die schon über sechzig bis sieben-

zig Jahre alt ſind und ihre Keuſchheit bewahren. Solche will ich euch unter allen Klaſſen zeigen [1])".

Die drei evangeliſchen Räthe des Gehorſams, der Armuth und der eheloſen Keuſchheit ſind die gänzliche Verzichtleiſtung auf eigenen Willen, Eigenthum und eigene Luſt. Sie ſind daher der direkte Gegenſatz der dreifachen böſen Luſt, der Hoffarth, der Augen- und der Fleiſchesluſt. Sie ſind die vollkommenſte Bethätigung der drei göttlichen Tugenden, — des Glaubens, durch welchen wir Gott unſere ganze Erkenntniß vollkommen unterwerfen und ihm ſo den höchſten Gehorſam leiſten; — der Hoffnung, durch welche wir unſer ganzes Verlangen nach Glückſeligkeit und unſer ganzes Vertrauen, dieſelbe zu erreichen, von allen erſchaffenen Dingen abwenden und beide auf Gott allein richten, weil wir überzeugt ſind, daß allein diejenige Glückſeligkeit, welche Gott ſpendet, nur eine wahre, eine geiſtige, eine ewig bleibende ſein kann; — der Liebe endlich, weil wir durch Verzichtleiſtung auf alle irdiſche Luſt die ganze Kraft unſers Willens auf Gott richten können. Und weil Chriſtus als der Sieger über die dreifache böſe Luſt gekommen iſt, deßhalb hat er auch in ſeinem Leben am vollkommenſten die drei evangeliſchen Räthe aus-

---

1) Vgl. d. h. Juſtinus, Tatian und Athenagoras (in der ſchönen Benediktineraus gabe, Paris 1742, pag. 52, zweite Columne, B): καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ, ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθορoι καταμείνουσι· καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι. Man muß die ganze Stelle leſen, weil der h. Juſtinus dort ſehr ſchön über den religiös ſittlichen Zuſtand der erſten Chriſten ſpricht. Die Kluft zwiſchen ihnen und den Heiden war ſo groß, daß die Laſter, welche bei den Heiden ſo tief eindrangen, unter den Chriſten nicht einmal genannt wurden. Gewiß ein wunderbar ſchönes Zeugniß für die Freiheit des Menſchen auch nach dem Sündenfalle, wofern er nur dem Zuge der göttlichen Gnade folgen will.

geübt und ſein Leben ſelbſt iſt der Mittelpunkt alles gebotenen und gerathenen Guten. Iſt aber der traditionelle Glauben über den Ordensſtand der angegebene, dann wird durch ihn die Freiheit des Menſchen aufs ſchärfſte hervorgehoben und bezeugt. Zugleich erſehen wir die außerordentliche Wichtigkeit des Ordensſtandes im Bereiche der Kirche. Er bildet ihre größte und glänzendſte Stütze, indem wir in dem Ordensſtande die höchſte Vollkommenheit der chriſtlichen Nachahmung und einen unermüdlichen Arbeiter im Weinberge des Herrn vorfinden.

Zweiter Theil.

Definition der Freiheit des Menschen.

Nothwendige Vorbemerkung.

Die Wahrheit, daß der Mensch für die Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes einen freien Willen hat, ist im Bisherigen vorgelegt. Jetzt handelt es sich um die wichtigste Frage, nämlich welche theologische Definition von der Freiheit des Menschen zu geben ist. Bei der Beantwortung derselben muß zunächst wohl festgehalten werden, daß die Kirche eine Definition von der Freiheit niemals gegeben und selbe als eine offenstehende Schulfrage nebst so vielen anderen frei gelassen hat. Damit aber bei Lösung aller schwierigen Schulfragen die katholische Glaubenslehre frei und unverfälscht erhalten werde, so mußte von jeher die heil. römisch-katholische Kirche vorzugsweise darauf achten, daß Niemand weder eine Lehre noch Definition aufstelle, welche nicht in allen Punkten mit der Lehre und Auktorität der h. Kirche übereinstimme. Es folgt daraus:

Erstens, daß keine Definition der Freiheit aufgestellt werden darf, welche von den Lehren der Kirche abweicht, oder gar derselben widerspricht.

Zweitens, daß von der Freiheit jede Definition, welche mit der Kirche übereinstimmt, gegeben werden kann, und es nur auf die Triftigkeit der Gründe und Beweisführung ankommt, um eine Definition der andern vorzuziehen. Um diese Aufgabe entsprechend zu lösen, ist es am sichersten, sich stets den größten Kirchenvätern anzuschließen und folglich eine solche Definition der Freiheit hinzustellen, zu welcher von den großen Kirchenvätern bereits der Grund gelegt worden ist.

Als solche geben wir vorzugsweise an den

h. Augustinus,
h. Bernhard,
h. Anselmus,
h. Thomas v. Aquin,
h. Bonaventura,
h. Alphons Maria v. Liguori.

Diese großen Kirchenlehrer und h. Väter werden uns gewissermaßen als Gewährsmänner für diejenige theologische Definition der Freiheit dienen, welche uns die anwendbarste und haltbarste auf dem Gebiete der gesammten katholischen Theologie zu sein scheint.

§. 1.

Die Freiheit als Vermögen, aus verschiedenen Objekten zu wählen.

Jede Bestimmung theologischer Begriffe muß in der gesammten Theologie anwendbar oder allgemein durchgehend sein. Dies gilt folglich auch für den theologischen Begriff der Freiheit.

Die meisten Theologen erklären gleich den Philosophen die Freiheit so, daß die Möglichkeit, zwischen verschiedenen

und entgegengesetzten Objekten wählen zu können, nicht etwa bloß als ein integrirendes Moment, sondern auch nothwendig und wesentlich zur Freiheit gehören soll. In vielen lateinisch geschriebenen Handbüchern der Philosophie und Theologie findet man daher folgende Definition: Liberum est illud, quod procedit a voluntate se ipsum determinante cum potentia ad oppositum. Indessen würde dann entweder im Himmel, oder in der Hölle, wo die Selbstbestimmung (quod procedit a voluntate se ipsum determinante) ihrem Wesen und ihrer Hauptsache nach bloß auf ein Einziges gehen kann, keine Freiheit mehr sein, oder die Erreichung unsers übernatürlichen Endzweckes, der visio beatifica, darf nicht mehr als Gegenstand der Freiheit betrachtet werden. Einen andern Ausweg gibt es hier nicht. Die Nothwendigkeit, zwischen verschiedenen Gegenständen wählen zu können, stellen nichtsdestoweniger auch viele Theologen als wesentliches und unumgängliches Moment bei der Definition der Freiheit auf. Sie haben daher, welchen verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen sie auch immer angehören mögen, theils, um das Wesen der Freiheit prägnanter auszudrücken, theils auch um die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Gegenständen wählen zu können, als nothwendig mit zur Freiheit gehörig zu bezeichnen, folgende vier Ausdrücke für die Freiheit des Menschen gebildet, welche als die hauptsächlichsten Terminologieen theologischer Schulen für die Freiheit betrachtet werden müssen.

I. Libertas a necessitate (libertas indifferentiae — libertas electionis). Unter dem Ausdrucke libertas a necessitate wird die geistige Unabhängigkeit von jeder innern Nöthigung, sei es der Gnade oder der Leidenschaft, verstanden. Schon oben bei der Angabe der Entscheidung

des kirchlichen Lehramtes über die Freiheit des Menschen haben wir gesehen, daß durch die innere Nöthigung von Seiten der Gnade oder von Seiten der Leidenschaft der Begriff und das Wesen der Freiheit gänzlich aufgehoben wird. Diese geistige Unabhängigkeit, das eigentliche Wesen der Freiheit des Menschen, soll durch die andern Ausdrücke libertas indifferentiae und libertas electionis bezeichnet werden. Der Ausdruck libertas a necessitate drückt daher die Freiheit des Menschen im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes aus.

II. Libertas a coactione. Dieser Terminus bedeutet die Unabhängigkeit von jeder äußern Gewalt, die uns einen physischen oder moralischen Zwang auferlegt. Weil eine solche Freiheit auch bei unvernünftigen Geschöpfen vorkommen kann, so haben manche Philosophen und Theologen für dieselbe auch den Ausdruck libertas spontaneitatis im Gebrauch. Offenbar kann auch bei dem größten äußern Zwange die Freiheit von innerer Nöthigung immer noch bestehen.

III. Libertas contradictionis und libertas contrarietatis. Für das Verständniß dieser beiden Ausdrücke möge man sich daran erinnern, was die Logik unter kontradiktorisch und konträr entgegengesetzten Begriffen versteht. Hier richtet sich der freie Wille auf verschiedene Gegenstände.

IV. Libertas specificationis. Dieser Ausdruck bezeichnet die Möglichkeit oder Fähigkeit, den Willen auf verschiedene Gegenstände, die sich keineswegs gegenseitig ausschließen, nach Belieben zu richten.

Alle diese Ausdrücke für die Begriffsbestimmung der Freiheit des Menschen, und ihnen verwandte, die sich in den theologischen Schulen und Handbüchern vorfinden mögen, ge-

hören nur der theologischen Wissenschaft, nicht dem kirchlichen Lehramte an. Die kirchliche Lehrauktorität hat nur ein Mal von einigen dieser Ausdrücke der Schule Gebrauch gemacht, nämlich als Innozentius X. den jansenistischen Satz verdammte: ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Uebrigens sind alle diese Ausdrücke, an sich betrachtet, noch keine Definition der Freiheit, sondern sie enthalten nur die Voraussetzung und Behauptung, daß die Freiheit in der Möglichkeit bestehe, zwischen verschiedenen Objekten wählen zu können. Sie erklären also die Freiheit als Wahlvermögen, oder setzen doch diese Definition voraus.

§. 2.

Definition der Freiheit des Menschen als Selbstbestimmung.

Nach den oben vorgelegten kirchlichen Bestimmungen über die Freiheit des Menschen dürfte jedoch als theologische Definition derselben diejenige vorzuziehen sein, wonach die Freiheit die bewußte [1]) Selbstbestimmung ist, welche durch die Wahl zwischen entgegengesetzten und verschiedenen Objekten zwar angezeigt werden kann, aber nicht in dieser Wahl selbst besteht. Zunächst wird nun diese Definition der Freiheit wissenschaftlich und durch die Auktorität der oben angeführten Kirchenlehrer zu begründen sein. Dann wird sich ergeben, daß Freiheit und Nothwendigkeit sich durchaus nicht gegenseitig aus-

1) Vgl. den h. Thomas Allg. Mor. 1. 2. quaest. 73, art. 6: Voluntas nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis.

ſchließen. Nothwendigkeit nämlich gilt hier nicht in dem Sinne eines innern Zwanges durch die Gnade oder durch die Leidenſchaft; indem durch die Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, wie wir ſchon oben erwähnten, das Weſen der Freiheit vollſtändig aufgehoben wäre. Vielmehr nehmen wir hier Nothwendigkeit in dem Sinne, daß die Freiheit oder die Selbſtbeſtimmung des Willens bloß für ein Einziges möglich iſt (determinatio voluntatis ad unum).

Erſtens ſoll die Definition der Freiheit als einer bewußten Selbſtbeſtimmung, zweitens die Vereinigung oder das Zuſammenbeſtehen der Freiheit und Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne, daß der geſchöpfliche freie Wille ſich nur für ein Einziges beſtimmen kann, erörtert werden. Das Zweite folgt aus dem Erſten.

Nach den oben angegebenen kirchlichen Entſcheidungen wird die Freiheit des Menſchen am beſten als Selbſtbeſtimmung erklärt, und zwar ſo, daß die Wahl nichts weiter, als die Offenbarung der Selbſtbeſtimmung iſt, ſonſt aber weſentlich zur Freiheit nicht gehört. Allerdings kann die Selbſtbeſtimmung des erſchaffenen Geiſtes meiſt nur durch die Wahl ſich offenbaren und kundgeben; denn bei allen erſchaffenen Dingen beſteht immer die Möglichkeit des Gegentheils. Allein von Gott, ſowie von den innern Thätigkeiten Gottes, von der Zeugung des Sohnes und von der Hauchung des heiligen Geiſtes iſt dieſe Unvollkommenheit, ſogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeſchloſſen, weil Gott die lautere Wirklichkeit (actus purus) oder abſolut einfach (simplex omnino) iſt [1]). Dagegen kann die Freiheit

1) Dieſes Dogma, eins der wichtigſten in der ganzen Theologie, ſprach gegen Gilbert von Poitiers zuerſt das Conzil von Rheims im J. 1148 aus,

der vernünftigen Kreatur hinsichtlich ihres eigentlichen Gegenstandes, der Erreichung oder Nichterreichung der visio beatifica, als Selbstbestimmung auch ohne alle Wahl eintreten. Und darum betrachten wir die Wahl nicht als das Wesen der Freiheit, sondern bloß als die äußerliche und zufällige Offenbarung dieses Wesens, oder mit andern Worten, wir nehmen die Freiheit auch dort an, wo die Selbstbestimmung auch nur für ein Einziges möglich ist.

Diese unsere Erklärung, der zufolge die Freiheit des Menschen wesentlich in der Selbstbestimmung besteht, findet aber in der gesammten Theologie eine allgemeine Anwendung. Denn sie kann von dem Sünder, dem Gerechten,

---

(von Eugen III. bestätigt): Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec in aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicuti vero dicitur, Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse, credimus, non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus. Die Theologie drückt dies durch den berühmten Satz aus: Alles was Gott hat, das ist er. Das vierte Conzil vom Lateran (1215) sprach weiter den Satz aus, daß in Gott allein der persönliche Unterschied bestehe. Dieses Dogma wiederholte das Conzil von Florenz (1439) in der 18ten Sitzung, mit den Worten: Nulla debet in divinis realis distinctio admitti, ubi non occurrat oppositio relativa. Jedoch am klarsten hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei (Vgl. das Centenarium d. h. Petrus u. d. allg. Conzil S. 44 von Manning, Erzbischof von Westminster 1868) gegen die 1787 gehaltene Synode zu Pistoja dieses Dogma ausgesprochen: Posteaquam rite praemisit (die Synode), Deum in suo esse unum et simplicissimum permanere, continuo subjungens, ipsum Deum in tribus personis distingui, perperam discedit a communi et probata in Christianae doctrinae institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus: cuius formulae commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam. Darum verwirft der h. Thomas P. I, quaest. 31, art. 1, ad. 3 den Ausdruck triplicitas, weil er die absolute Einheit des göttlichen Wesens aufhebe; nur trinitas sei der richtige. Diesen hat auch die griechische und lateinische Kirche gebraucht.

vom Verdammten und Seligen, von Christus als Menschen, ja von Gott selbst, ausgesagt werden. Auch bleibt nach dieser unserer Erklärung die Freiheit des Menschen bestehen, selbst wenn der Wille sich nur für ein Einziges entscheiden kann. Also dürfte diese unsere theologische Definition nicht nur als die annehmbarste, sondern auch durchweg als die anwendbarste auf dem gesammten Gebiete der Theologie erscheinen. Was die Freiheit des Menschen im Sünder und im Gerechten betrifft, so ist bekannt, daß, je mehr Thätigkeit Jemand im Dienste Gottes oder im Dienste der Sünde entwickelt, ein solches Handeln in einer dieser beiden Richtungen zu um so größerer Gewohnheit, Leichtigkeit und Fertigkeit führen muß, und daß folglich der Sünder und der Gerechte nur selten oder gar nicht mehr an eine Wahl denken [1]). So ist es überall auf dem sittlichen Gebiete; selbst dem Bösen kann Jemand mit entschiedenem Willen anhangen und bereit sein, dem Teufel sogar mit Freudigkeit zu dienen, (wie es ja die Aeußerungen der Ungläubigen und Feinde des Christenthums täglich durch Wort und That genugsam beweisen). Es wird dies deutlicher, wenn wir an die Aeußerungen der h. Schrift und der h. Väter über die beharrliche Willensrichtung der Menschen im Guten oder im Bösen denken. Die Apostel und Anhänger des Herrn harrten bei ihm aus, obschon sie den Unglauben, ja den Haß und die Verfolgung gegen ihren Meister von Seiten des größten Theils ihrer Nation wohl kannten, vielfache Entbehrung und Verfolgung erdulden mußten und die ganze Macht der Welt feindlich gesinnt gegen sich auftreten sahen. Wir finden bei

---

1) Diese Gedanken drückten die Scholastiker durch den Satz aus: Singulis repetitis actibus constituitur habitus acquisitus.

dieſen großartigen Charakteren, in denen der Heiland zu ſeiner Kirche den Grund gelegt hat, in der That eine Feſtigkeit und Entſchiedenheit in der Beſtimmung des Willens, welche an eine Wahl nicht im mindeſten mehr denkt.

Von dieſen entſchiedenen Anhängern des Heilandes gelten zunächſt die merkwürdigen Worte des Herrn, ſie ſeien ihm vom Vater gegeben [1]), ſie ſeien vom Vater zu ihm hingezogen [2]), ſie gehörten dem Vater und dem Sohne an und ſeien von ihnen nicht trennbar [3]), ſie ſeien die Kleinen, denen der Vater geoffenbaret habe, was er den Weiſen und Klugen dieſer Welt verborgen [4]), ſie ſeien eingeſchrieben im Himmel [5]), ſie gehörten nicht zur Welt [6]), ſie ſeien die Auserwählten [7]). Wenn in manchen dieſer Aeußerungen auch an die Prädeſtinirten überhaupt gedacht iſt, ſo gelten doch alle dieſe ſo inhaltreichen Worte des Heilandes zunächſt nur von ſeinen entſchiedenen Freunden und Anhängern, die er um ſich ſah, und dann ſehen wir aus denſelben klar die feſte und entſchiedene Richtung des Willens, mit der ſie ihm anhingen.

Aber die h. Schrift macht uns auch mit einer eben ſo großen Feſtigkeit und Beharrlichkeit im Böſen bekannt. Sie thut das zunächſt durch die allgemeine Aeußerung [8]): „Wer beſchädiget, beſchädige mehr; wer unrein iſt, werde noch unreiner; wer gerecht iſt, werde noch gerechter; und wer heilig iſt, werde noch heiliger". Jeder, will die h. Schrift hiermit ausdrücken, durchlaufe dieſes Leben zu dem, was er ſich als

---

1) Vgl. Joh. 6, 37—40; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 12. — 2) Joh. 6, 44. — 3) Joh. 10, 27—29. — 4) Matth. 11, 25. — 5) Luc. 10, 20. vgl. Hebr. 12, 23; Phil. 4, 3; Apok. 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19; Daniel 12, 4 — 6) Joh. 17, 14. 16; 15, 19. — 7) Math. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24. — 8) Apok. 22, 11.

ſein Ziel geſetzt hat, zu Gott oder zum Teufel. Die h. Schrift betrachtet dieſes Leben und alle Ereigniſſe in demſelben nur als den Durchgangspunkt zu ſeiner endlichen Entſcheidung. Um irdiſches Wohl und Wehe ſollen wir uns darum wenig bekümmern, wegen widerwärtiger Ereigniſſe im Staate und in der Kirche uns nicht übermäßig betrüben, durch das Auftreten und Verſchwinden von Staaten und Völkern auf dem Schauplatze der Geſchichte uns nicht irre machen laſſen, weil alles nur zum ewigen Heile der Prädeſtinirten von Gott angeordnet wird. Denſelben Gedanken will die h. Schrift ausdrücken durch die Stelle [1]): „Verhärte das Herz dieſes Volkes, daß es ſich nicht bekehre". Dieſe Worte werden nach Joh. 12, 40 und 41 vom Logos geſprochen, nach Apoſtelg. 28, 25—27 vom h. Geiſte, weil die drei göttlichen Perſonen in einander ſind, und jede Wirkſamkeit nach Außen ihnen allen dreien zukommt, ausgenommen die Annahme der menſchlichen Natur, welche dem Logos allein eigen iſt. Daſſelbe lehrt die h. Schrift in allen den Stellen, in welchen ſie von der Verhärtung des Pharao ſpricht.

Ueber die feſte Willensrichtung in der Todſünde gebraucht der Jünger der Liebe [2]) den erſchütternden Ausdruck: „Es gibt eine Sünde zum Tode, und nicht für dieſe ſage ich, daß Jemand beten ſolle". Der Wille in der Todſünde, deutet der Apoſtel an, kann ſo feſt und entſchieden ſein, daß er nicht wage, zum Gebete für ihn aufzufordern, weil er alle Gnade Gottes von ſich abweiſt. Dieſes gilt namentlich von allen Sünden gegen den h. Geiſt, wie die h. Schrift es ausſpricht [3]), am ausdrucksvollſten in dem Briefe an Titus [4]). Hier ſehen wir eine

1) Iſaias 6, 10. — 2) 1 Joh. 5, 16. — 3) Math. 12, 32 und Hebr. 6, 4. — 4) 3, 10. 11.

Selbstbestimmung des Willens für das Böse, die an eine Wahl keineswegs mehr denkt.

Dieselbe beharrliche Entscheidung für das Gute oder für das Böse lehren alle Kirchenväter. Mit einem jeden Menschen kommt es einmal im Leben zu einer festen und abgeschlossenen Bestimmung des Willens, ob er sich für das ewige Leben oder für den ewigen Tod entscheiden will. Die Zeit, welche ihm nach dieser einmal getroffenen Selbstbestimmung noch übrig bleibt, wird dazu verwendet, um sich in derselben, mag sie zum Leben oder zum Tode gehen, mehr und mehr zu befestigen. Diesen Gedanken finden wir bei allen Kirchenvätern, und so lehrt uns die Geschichte aller Zeiten. Aber insbesondere hat der h. Bernhard in ergreifender Weise diese Wahrheit dargestellt. Im ersten Buche seines Werkes De consideratione, welches er seinem Schüler und Freunde, dem Papst Eugen III. widmete, schildert er den Zustand der Verhärtung und Verstockung des Herzens in folgender Weise: Ipsum est (cor obduratum et obcoecatum), quod nec compunctione scinditur, nec pietate mollitur, nec movetur precibus, minis non cedit, flagellis duratur. Ingratum ad beneficia est, ad consilia infidum, ad judicia saevum, inverecundum ad turpia, impavidum ad pericula, inhumanum ad humana, temerarium in divina, praeteritorum obliviscens, praesentia negligens, futura non providens.

Eine solche Verstockung und Verhärtung des menschlichen Willens im Bösen sehen wir auch am Apostel Judas. Der Herr richtet die ernstesten und liebevollsten Ermahnungen an ihn, er weist auf seinen ewigen Untergang hin, er wäscht ihm die Füße; dennoch bleibt der Apostel so verhärtet im Bösen,

daß er zu den Häſchern ſagt[1]: „Welchen ich küſſen werde, der iſt es; den greifet und führet ihn behutſam“. Er hatte es alſo auf die Gefangennehmung des Herrn abgeſehen, an die Wahl nicht mehr gedacht und war bei ſeiner Bosheit entſchieden verharrt. In der Schrift De duodecim gradibus humilitatis, in welcher der h. Bernhard die Regel des h. Benediktus erklärt, ſchildert er ebenſo ergreifend, daß das Hinaufſteigen zur chriſtlichen Vollkommenheit und das Hinabſteigen in das ſittliche Verderben, beides ſehr ſchwer und mit großem Kampfe verbunden ſei. Wer aber einmal auf der Höhe der chriſtlichen Vollkommenheit oder in der Tiefe des Verderbens angelangt iſt, der eilt dann mit Leichtigkeit, der Eine zum Leben, der Andere zum Tode[2]).

Man findet alſo in der h. Schrift und den Kirchenvätern eine Selbſtbeſtimmung des Willens für das Gute oder für das Böſe ausgeſprochen, welche an eine Wahl für das Gegentheil nicht im entfernteſten mehr denkt, ſondern vielmehr mit äußerſter Energie den einmal eingeſchlagenen Weg verfolgt.

Beim Seligen und Verdammten erhellet die Ungehörigkeit der Wahl zum Weſen der Freiheit noch viel deutlicher. Dem Dogma zufolge iſt die Freiheit gegeben, um uns über die Erreichung oder Nichterreichung unſeres letzten Endzweckes in dieſem und jenem Leben zu entſcheiden. Aber nach dem Tode kann der Menſch ſich über ſein übernatürliches Verhältniß Gott gegenüber nicht mehr beſtimmen[3]). Folglich

---

1) Marc. 14, 44. — 2) Die Anſicht, daß der Todſünder ſich nicht mehr zu bekehren vermag iſt aber durchaus irrig und verwerflich. — 3) Nur einige proteſtantiſche Theologen, wie Prof. Kurz zu Dorpat, nehmen an, daß auch nach dem Tode die Möglichkeit einer Heilswirkung beſtehe, nämlich für diejenigen, welche während ihres Lebens von Chriſto nicht gehört haben (Kurz, Lehrbuch d. h. Geſch. p. 200). Die katholiſche Kirche hat dieſe Anſicht immer zurückgewieſen.

kann die Wahl zwischen mehreren verschiedenen oder gar entgegengesetzten Objekten als wesentlich zur Freiheit nicht gehören, sondern nur eine Offenbarung der Freiheit sein. Vielmehr muß die Freiheit des Menschen auch dann noch wahrhaft und wirklich bestehen bleiben, wenn die Richtung des Willens und dadurch die Selbstbestimmung unserer ganzen Persönlichkeit auch nur für ein Einziges möglich ist. Dagegen kann man nicht behaupten wollen, daß die Verdammten keine Personen mehr seien. Denn weder in ihnen, noch in den Seligen ist die natürliche Kraft des freien Willens vernichtet worden. Weil ihre natürlichen Seelenkräfte immer die Bestimmung hatten, daß sie durch die Gnade mit Gott vereinigt werden sollten, und weil dieser Endzweck durch den freien Willen verwirklicht oder nicht verwirklicht ist, deßhalb findet der ewige Lohn und die ewige Strafe statt. Ferner kann man gegen unsere Schlußfolgerung weder einwenden, daß wir über den Zustand der Seligen und Verdammten überhaupt zu wenig unterrichtet seien, als daß wir anzugeben vermöchten, in Beziehung auf welche Gegenstände sie die Wahl hätten, und auf welche Weise sich bei ihnen durch die Wahl die Freiheit bethätige, noch behaupten, der Verdammte könne wählen, ob er auf diese oder jene Weise Gott lästern[1]), und

1) Denn in allen Verdammten bleibt die Sünde der Blasphemie. Vgl. h. Thomas 2. 2, quaest. 13, art. 4: Ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem, qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei justitia in hoc, quod diligunt ea, pro quibus puniuntur, et vellent eis uti, si possent, et odiunt poenas, quae pro huiusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis, quae commiserunt, non quia ipsa odiunt, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae justitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est, quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei. Hier lehrt klar und schön der h. Thomas, daß in

der Selige, ob er in dieſer oder jener Weiſe ſeine Liebe gegen Gott äußern wolle; folglich ſei auch jenſeits eine Wahl, und durch die Wahl unter verſchiedenen guten oder böſen Gegenſtänden bethätige ſich die Freiheit. Denn es ſteht unläugbar feſt, daß nach dem Abſchluſſe der Prüfungszeit durch den Tod eine Entſcheidung hinſichtlich unſeres übernatürlichen Verhältniſſes gegen Gott nicht mehr möglich iſt, und daß eben dieſe Entſcheidung Gott gegenüber den weſentlichen und eigentlichen Gegenſtand unſeres freien Willens ausmacht. Darum kann die Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten nicht durchaus nothwendig und weſentlich zur Freiheit gehören, ſondern nur eine Offenbarung der Freiheit ſein; und die Freiheit des Willens bleibt beſtehen, wenn derſelbe ſich auch nur auf ein Einziges richten kann.

Ebendaſſelbe erhellet, wenn wir an die Freiheit in Jeſus Chriſtus als Menſchen denken. Es iſt gewiß, daß die menſchliche Seele Chriſti von dem erſten Augenblicke ihres Daſeins an die Anſchauung Gottes hatte. Der Augenblick, in welchem dieſe Seele von Gott erſchaffen und der Augenblick, in welchem ſie in die perſönliche Einheit vom Logos angenommen wurde, coïncidiren; denn es hat nie ein Moment gegeben, in welchem dieſe Seele an und für ſich allein und ohne die hypoſtatiſche Vereinigung mit dem Logos beſtanden hätte, weil dann dieſe

---

den Verdammten die volle Freiheit des Willens beſtehen bleibe, obſchon die Beſtimmung des Willens nur mehr auf ein Einziges (determinatio voluntatis ad unum), nämlich auf den Haß gegen Gott möglich iſt. Ebenſo iſt es bei den Seligen (sicut in sanctis vocalis laus Dei). Dieſe Worte des großen Kirchenlehrers geben auf das genaueſte unſere Anſchauung und Auffaſſung der Freiheit des Willens bei den Seligen und Verdammten wieder. Deßhalb werden wir ſpäter ſie durch Anführung noch anderer Stellen aus der Summa dieſes Doctor Angelicus weiter begründen, obſchon dieſe einzige Stelle hinreichen würde.

Seele auch eine menschliche Person wäre und somit in Christo zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, was der Häresie des Nestorius gleichkommt. Es ist daher die Vereinigung dieser menschlichen Seele mit dem Logos zu einer, und zwar göttlichen Person ohne irgend eine Rücksicht auf eine wirkliche oder mögliche, als bedingt zukünftig erkannte Thätigkeit des freien Willens dieser Seele oder des freien Willens einer andern vernünftigen Kreatur, sondern einzig und allein durch die Thätigkeit Gottes bewirkt worden, welcher diese Seele in ebendemselben Augenblicke, in welchem er sie erschuf, auch zur Anschauung seiner selbst in der Person des Logos erhob [1]).

Christus hatte seiner Seele nach von dem ersten Augenblicke des Daseins derselben die Anschauung Gottes allein durch Gottes That. Zugleich aber war Christus als Mensch

---

1) Diesen Gedanken drückt der h. Thomas P. III, quaest. 16, art. 12 so aus: Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personae. Vgl. ibid. ad. 3, und quaest. 2, art. 2, ad. 3. Wäre die menschliche Seele Christi eine Person, so müßte sie auch unabhängig von dem Logos zur irgend einer Zeit bestanden haben, will der h. Thomas dadurch sagen. So drückt der große Kirchenlehrer genau die Entscheidung des sechsten ökumenischen Conzils aus (618 zu Constantinopel unter Papst Agathon und Kaiser Constantinus Pogonatus): „Wir bekennen einen Herrn Jesus Christus, der da ist vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit; deßgleichen bekennen wir, daß in Christo entsprechend den zwei Naturen zwei eigenthümliche Willen und zwei eigenthümliche Wirkungsweisen sind (*δύο ἴδια θελήματα ἤτοι θελήσεις καὶ δύο ἴδιαι ἐνέργειαι*), welche nach der Lehre der h. Väter ungetheilt, ungetrennt und unvermischt sind. Indem wir aber zwei Willen anerkennen, setzen wir nicht zwei entgegengesetzte, sondern einen göttlichen, welcher der leitende, und einen menschlichen, welcher der folgeleistende ist". Nach diesem Conzil ist also der Grund, warum Christus nur eine und zwar göttliche Person ist, dieser, daß der menschliche Wille in ihm immer unter der Leitung des göttlichen stand. Ebenso spricht der h. Thomas in den eben angegebenen Stellen sich aus. Vgl. auch die neueste Pariser Ausgabe der Sum. Theol. Kl. Okt. mit Anmerkungen.

bis zum Tode der Erwerbung eines Verdienstes fähig. Denn weil er seine menschliche Natur aus dem bestehenden menschlichen Geschlechte annehmen mußte, um unser Stellvertreter und Bruder sein zu können, so mußte er sie wenigstens im Zustande der Strafe empfangen, da er sie im Zustande der Schuld nicht übernehmen konnte, und gerade durch die Uebernahme der Mühen und Leiden des Lebens und des Todes erwarb er sich wahrhaft ein Verdienst. Zugleicher Zeit war er Comprehensor und Viator. Folglich hat Christus als Mensch den letzten Endzweck unseres Daseins ganz unabhängig selbst von einem vorhergesehenen guten Gebrauche seines freien Willens, und überhaupt unabhängig von irgend einer Thätigkeit eines erschaffenen Willens, sondern allein durch den Willen des Logos erreicht, welcher diese Seele in dem Augenblicke ihrer Erschaffung auch zur Erkenntniß des Wesens Gottes erhob. Die Inkarnation ist eben nichts anderes, als die Erhebung eines vernünftigen Geschöpfes zur Anschauung Gottes im Augenblicke der Erschaffung desselben. Christus ist darum als Mensch nicht Person, sondern er ist nur eine und zwar göttliche Person. Man sollte nicht sagen gottmenschliche Person, weil die Menschheit Christi in dem Personsein Christi durchaus kein wesentliches oder integrirendes Moment ausmacht, sondern nur ein bloß zufälliges [1]). Denn Person ist ein vernünftiges Dasein, welches den letzten Grund der Selbstbestimmung und Autonomie des Willens und darum aller seiner innern und äußern Thätigkeiten allein in

1) Diesen Gedanken spricht der h. Thomas sehr oft aus, z. B. P. I, quaest. 29, art. 1, ad 2 u. ad 5; quaest. 75, art. 4, ad 2; P. III, quaest. 2, art. 2, ad 3 u. quaest. 16, art. 12, art. 3. Hier heißt es überall: Illud quod non existit per se, non est persona, ut accidentia, partes et humanitas Christi.

ſich ſelbſt hat. Aber nach der gegenwärtigen Anordnung der göttlichen Vorſehung ſoll bei der erſchaffenen Perſon dieſe Selbſtbeſtimmung auf die Vereinigung mit Gott gerichtet ſein. Nun hat aber Chriſtus als Menſch allein durch den Logos die Anſchauung erlangt, und der Erlöſer iſt auch während ſeines ganzen Lebens in allen ſeinen innern und äußern Thätigkeiten durch den Logos allein geleitet und geführt worden. Aus dieſem Grunde hatte Chriſtus als Menſch auch keinen Schutzengel, wie der h. Thomas wiederholt bemerkt. Der Logos hat das Perſonſein Jeſu Chriſti als Menſchen dadurch verhindert, daß er dieſen Menſchen in die Einheit ſeiner göttlichen Perſon aufgenommen hat. Deßhalb muß Jeſus Chriſtus als Menſch nothwendig auch von aller Sünde frei ſein. Als Menſch hat er zugleich aber einen freien Willen. Folglich kann hier die Wahl zwiſchen entgegengeſetzten und verſchiedenen Objekten, zwiſchen Erreichung oder Nichterreichung der Anſchauung Gottes, durchaus nicht weſentlich zur Freiheit des Menſchen gehören, vielmehr muß dieſe auch dann im wahren und eigentlichen Sinne noch beſtehen bleiben, wenn der Wille ſich auch nur auf ein Einziges richten kann. Die Behauptung, daß Chriſtus allerdings wählen konnte, aber nur im Guten, etwa auf gleiche Weiſe wie den Seligen die Wahl im Guten und den Verdammten die Wahl im Böſen zuzugeſtehen ſei, und daß eben darauf jene Vollkommenheit ſeiner Freiheit, welche uns abgehe, beruhe, iſt durchaus kein Grund, um die Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten als weſentlich mit zur Freiheit gehörig feſthalten zu wollen, denn nach der Lehre unſerer h. Kirche iſt der eigentliche Gegenſtand der Freiheit die Entſcheidung für die Erreichung oder Nichterreichung unſeres übernatürlichen Endzweckes. Dieſer eigentliche Gegenſtand der

Freiheit kann aber ebensowenig bei den Seligen, als bei Jesus Christus als Menschen noch eine Wahl abgeben, weil bei ihnen hinsichtlich ihres übernatürlichen Verhältnisses zu Gott eine Stätigkeit und Unveränderlichkeit eingetreten ist, in Folge deren der Wille sich nur für ein Einziges bestimmen kann. Folglich muß entweder die Wahl aus mehreren verschiedenen und entgegengesetzten Objekten wesentlich zur Freiheit nicht gehören, sondern nur eine Kundgebung und Erscheinung der Selbstbestimmung des Willens sein, oder man müßte für Jesus Christus als Menschen und für die Seligen, und darum auch für die Verdammten einen andern Begriff der Freiheit aufstellen und folgerichtig sagen müssen, daß ihre natürlichen Kräfte andere als die unsrigen und von diesen wesentlich verschieden seien — was gewiß falsch wäre. Ein Drittes ist aber undenkbar. Was endlich die Freiheit Gottes betrifft, so muß zunächst beachtet werden, daß nach dem allgemeinen Satze, welchem zufolge wir von dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes nur durch eigenschaftliche Bezeichnungen irgend eines Guten im menschlichen Geiste und in den erschaffenen Dingen überhaupt eine analoge Kenntniß zu erlangen im Stande sind [1]), wir ebenso die Freiheit Gottes

---

1) 1 Kor. 13, 12 will dies der Apostel sagen: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin". Daher werden in drei verschiedenen Weisen Benennungen Gottes aus den erschaffenen Dingen gebildet: per modum negationis sive remotionis, indem alles Unvollkommene der Geschöpfe von Gott ausgeschlossen wird; per modum relationis, indem die Geschöpfe zu Gott in Beziehung gesetzt werden (Gott ist Schöpfer, Erhalter, Erlöser); per modum excellentiae, indem das Gute der Geschöpfe von Gott in schrankenlosem Sinne prädizirt wird, z. B. Gott ist allwissend. Diese Erkenntniß Gottes ist das Dunkel des Glaubens, in welchem wir während dieses Lebens zu wandeln haben.

nur aus der Freiheit des erſchaffenen Geiſtes in analoger Weiſe zu erkennen vermögen. Wenn man nun eine ſolche Definition der Freiheit aufſtellen will, daß die Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten ein nothwendiges und weſentliches Moment der Willensfreiheit ausmachen ſoll, ſo daß dieſe bei der Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung nur für ein Einziges aufgehoben iſt, ſo kann man Gott nur in Beziehung auf die Erſchaffung oder Nichterſchaffung des Univerſums und in Beziehung auf die Erſchaffung deſſelben in dieſer beſtimmten, oder in einer andern Weiſe, — ſo daß etwa bloß eine natürliche Glückſeligkeit und darum auch nur eine natürliche Sittlichkeit der letzte Endzweck der vernünftigen Kreatur geweſen ſein würde [1]), — die Freiheit zuſchreiben. Indeſſen die Freiheit, welche die vorzüglichſte und edelſte Kraft der vernünftigen Kreatur bildet, bloß in Beziehung auf die erſchaffenen Dinge Gott zuſchreiben zu wollen, aber nicht in Beziehung auf ſein Weſen und ſeine innern Thätigkeiten, bei denen allerdings ſogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeſchloſſen und ſomit die Beſtimmung nur auf ein Einziges möglich iſt, dürfte doch offenbar unzuläſſig erſcheinen, weil die Freiheit der vernünftigen Kreatur, mit welcher ſie ihr Leben und Daſein will, eben ihren Perſönlichkeitsbegriff ausmacht, welcher doch auf die inneren Thätigkeiten Gottes übertragen wird, um uns das Dogma von der Dreieinigkeit zur analogen Kenntniß zu bringen. Vielmehr muß Gott auch ſich ſelbſt und ſeine innern Thätigkeiten

1) Wie weſentlich und nothwendig die possibilitas status naturae purae iſt, um den Begriff des Uebernatürlichen überhaupt und der heiligmachenden Gnade im Beſondern feſtzuhalten, hat Schäzler in dem Werke „Neue Unterſuchungen über das Dogma von der Gnade“ (p. 54) vortrefflich hervorgehoben.

wollen, weil er in ſich ſelbſt den Gegenſtand aller ſeiner Liebe, nämlich ſeine unendliche Vollkommenheit hat, nur daß bei dieſem Wollen Gottes ſeiner ſelbſt und ſeiner innern Thätigkeiten der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeſchloſſen iſt und folglich die Beſtimmung des Willens nur auf ein Einziges gehen kann, während allerdings bei dem Wollen Gottes in Beziehung auf die erſchaffenen Dinge dieſer Gedanke immerhin noch zuläſſig iſt, und ſomit bei ihnen das Wollen Gottes nur ein hypothetiſch nothwendiges iſt. So hat auch Perrone bei der Abhandlung über den Willen Gottes in ſeiner Dogmatik treffend geſagt, daß das Wollen Gottes hypothetiſch auf andere und verſchiedene Gegenſtände gehen könnte, wohingegen es in Beziehung auf ſein Weſen und ſeine innern Thätigkeiten ein abſolut nothwendiges iſt, indem hier der Wille abſolut nur auf ein Einziges gehen kann. Die Möglichkeit des Nichtſeinkönnens oder des Gegentheils, und der Gedanke an dieſe Möglichkeit iſt eine von allen erſchaffenen Dingen ſchlechterdings nicht zu löſende Unvollkommenheit. Nur allein in Gott beſteht dieſe Unvollkommenheit nicht, weil Gott der abſolut Einfache ſowohl im phyſiſchen als auch im metaphyſiſchen Sinne iſt, den Grund ſeines Seins in ſich hat (Aſeität — Deus est causa sui) und der unendlich Vollkommene iſt. Von vielen Theologen wird das Attribut der Nothwendigkeit für Gott in Beziehung auf ſein Weſen und ſeine innern Thätigkeiten (generatio Filii ac spiratio Spiritus sancti), das Attribut der Freiheit bloß in Beziehung auf ſeine Wirkſamkeit nach Außen (operatio Dei ad extra, d. h. jede Thätigkeit Gottes, welche die am Weſen und Leben Gottes keinen Theil habende Subſtanz des Univerſums betrifft, im Gegenſatz zu der eben näher bezeichneten operatio Dei ad intra) prädizirt und vindizirt. Indeſſen dürfte ein ſolches Verfahren

doch bei näherer und eingehender Betrachtung unbegründet erſcheinen, ſchon aus dem Grunde, weil man dann in thetiſcher Weiſe etwas verneint, was man in hypothetiſcher Weiſe zugibt, und folglich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch tritt. Denn jedes Attribut, was von Gott ausgeſagt werden ſoll, kann nur ein Gutes enthalten, weil Gott der unendlich Gute iſt, wie der Erlöſer ſelbſt ſagt[1]): „Einer iſt gut, nämlich Gott". Oder „Gott iſt das weſenhafte Gut". Was daher immer irgendwelche Unvollkommenheit in ſich ſchließt, das kann nicht von Gott prädizirt werden. Werden daher Nothwendigkeit im Sinne von Beſtimmungsmöglichkeit nur für ein Einziges, und Freiheit von Gott prädizirt, ſo können ſich dieſe beiden Attribute gegenſeitig nicht ausſchließen, weil ſie beide, das eine wie das andere nur ein Gutes von Gott ausſagen können, — die Undenkbarkeit einer Möglichkeit des Gegentheils, die volle und erſchöpfende Richtung des Willens auf ſich ſelbſt als den unendlichen Inhalt alles Guten, — ſondern beide Attribute müſſen ſich in dem einen Guten ohne Gegenſatz, Widerſpruch und Ausſchluß vereinigen. Denn gibt man den Satz auf, daß nur ein Gutes von Gott prädizirt werden könne, ſo wendet man ſich ſofort zu dem pantheiſirenden und pantheiſtiſchen Gottesbegriffe, nämlich daß in Gott die Vereinigung aller Widerſprüche, „die Compoſſibilität incompoſſibler Endlichkeiten" ſei. Auch wird die Abſicht jenes von vielen Theologen und Philoſophen eingehaltenen Verfahrens, nämlich ſo die Nothwendigkeit im Sinne von Beſtimmungsfähigkeit des Willens für ein Einziges, und die Freiheit ſcharf auseinanderhalten und darnach die Wahl als weſentliches Erforderniß der Freiheit aufſtellen zu können, durch

1) Matth. 19, 17.

daſſelbe nicht erreicht, indem der Wille immer auf gegebene Verhältniſſe eingehen muß, dabei freilich auch der Fall eintreten kann, daß er ſich nur für ein Einziges mehr zu beſtimmen vermag, und daß auf dieſe Weiſe neben der Nothwendigkeit die Freiheit beſteht.

So kann Gott nur ſich und alles außer ihm Seiende ſeiner ſelbſt willen wollen, indem Gott keinen höheren Zweck haben kann, als ſich ſelbſt, weil ſeine abſolute Aſeität ſeine abſolute Proſeität in ſich ſchließt; dagegen die vernünftige Kreatur kann nur Gott wollen oder das Nichts. Deßhalb offenbart ſich die bewußte Selbſtbeſtimmung bei der vernünftigen Kreatur gewöhnlich als Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten, aber ſie iſt noch da wirklich vorhanden, wo der Wille ſich auch nur auf ein Einziges richten kann. Und auch damit, daß man die Freiheit Gottes einzig und allein auf ſeine Wirkſamkeit nach Außen beſchränkt ſein läßt, d. h. auf jede Thätigkeit Gottes, welche ſich auf die Erſchaffung und Regierung der Weltſubſtanz bezieht, kann man dem, was man ſo ängſtlich vermeiden möchte, nicht entgehen, nämlich daß die Freiheit als Beſtimmung des Willens nur für ein Einziges erſcheint, und Nothwendigkeit in dieſem Sinne neben Freiheit zu ſtehen kommt. Denn unter der Vorausſetzung [1]), daß

---

1) Vgl. h. Thomas P. I, quaest. 19, art. 3, ad 1: Ex hoc, quod Deus vult ab aeterno quidquid vult, non sequitur, quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione. Und ebendort ad 2: Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, (weil in Beziehung auf dieſen göttlichen Willen die Beſtimmung nur für ein Einziges möglich, und die Möglichkeit des Gegentheils undenkbar iſt) non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam (bei dem Willen Gottes in Beziehung auf die erſchaffenen Dinge iſt die Möglichkeit des Gegentheils immer denkbar), quia bonitas ejus potest esse sine aliis; (Gott iſt der unendlich Vollkommene, als der Dreieinige, in unendlicher Seligkeit ſich ſelbſt Genügende, der alles außer

Gott dieſe Wirkſamkeit nach Außen ſetzen wollte, und zwar in dieſer beſtimmten Weiſe ſetzen wollte, iſt das Gegentheil thetiſch unmöglich und nur hypothetiſch denkbar und möglich.

§. 3.

Reſultate des bisher Geſagten.

Aus Allem, was bisher über die theologiſche Definition der Freiheit geſagt iſt, geht hervor, daß wir in der geſammten

---

ihm Seiende nicht um deſſen willen, ſondern nur um ſeiner ſelbſt willen wollen kann; in dieſem Sinne hat der h. Thomas dies geſchrieben, womit er die abſolute Freiheit der Schöpfung nachdrücklichſt betont hat). Und ad 3: Non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult, neque tamen innaturale aut contra naturam, sed est voluntarium. Deutlicher ſpricht er ſich in conclus. tertii articuli aus: Cum bonitas ejus sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia eum velle a se non sit necessarium absolute et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim, quod velit, non potest non velle, quia voluntas ejus non potest mutari. Mit ausdrücklicher Berufung auf dieſe Stellen und Anführung derſelben hat Perrone Tract. de Deo ejusque attributis Cap. 2, Nro. 291—309 gearbeitet. Auf dieſe Darſtellung des h. Thomas kommt er noch beſonders Nro. 299 und Nro. 305 zu ſprechen. Noch deutlicher ſpricht ſich aber der h. Thomas in den beiden folgenden Stellen, die Perrone nicht angeführt hat, aus: P. I, quaest. 23, art. 6, ad 3: Deum velle aliquid creatum, est necessarium ex suppositione, non tamen absolute; und quaest. 105, art. 6: Ordo secundarum causarum Deo subjicitur quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim alium ordinem rerum instituere. Beſſer hätte Thomas den Gedanken, daß bei allem Wollen Gottes in Beziehung auf die erſchaffenen Dinge die Möglichkeit des Gegentheils beſteht, nicht ausdrücken können. Nro. 305 führt Perrone noch dieſe Stelle aus Thomas an contra Gent. I, cap. 82, Nro. 4: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis: habitudo autem ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse esse.

katholiſchen Theologie nur dieſe Erklärung der Freiheit, wonach ſie weſentlich in der Selbſtbeſtimmung, die ſich auch nur auf ein Einziges richten kann, nicht aber in der Wahl verſchiedener und entgegengeſetzter Objekte beſteht, überall anzuwenden und durchzuführen im Stande ſind. Hingegen iſt diejenige Definition der Freiheit, welcher zufolge allein die Wahl verſchiedener und entgegengeſetzter Objekte nothwendig, ausſchließlich und weſentlich zur Freiheit gehört, nicht überall anwendbar, wofern wir die Erreichung oder Nichterreichung unſers übernatürlichen Endzweckes, der visio beatifica, als den eigenthümlichen Gegenſtand der Freiheit des Menſchen, als das, woran die ganze Kraft der Freiheit zur Entwickelung und Bewährung kommen ſoll, feſthalten wollen, wie wir es nach den oben vorgelegten, kirchlichen Entſcheidungen über die Freiheit des Willens entſchieden feſthalten müſſen.

Die Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten gilt uns nach dem Ergebniſſe aus Allem, was bisher über die Definition der Freiheit geſagt iſt, nur als die Offenbarung, oder als die Erſcheinung der Selbſtbeſtimmung, des eigentlichen Weſens aller Freiheit. Die Selbſtbeſtimmung des Willens bleibt aber auch noch dann beſtehen, wofern die Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten unmöglich iſt, und die Selbſtbeſtimmung nur auf ein Einziges gehen kann. Wir meinen, daß zu dieſem Endergebniſſe Jeder kommen muß, welcher den von uns vorgelegten Sätzen ohne Befangenheit und ohne Vorurtheil, allein von der Liebe zur Wahrheit und zur Wiſſenſchaft beſeelt, ſeine Aufmerkſamkeit und Beherzigung ſchenken will. Deßhalb ſcheint uns dieſe Definition der Freiheit des Menſchen:

Die Freiheit iſt die bewußte Selbſtbeſtimmung,

die erſchöpfende und genügende Definition dieſes unſern

theologiſchen Begriffes zu ſein, der unverkennbar in der geſammten Theologie von der größten und umfaſſendſten Tragweite iſt, ſowohl um das Verhältniß zwiſchen Natur und Uebernatur, als auch um den Perſönlichkeitsbegriff ſelbſt zu beſtimmen.

Die Wahl zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Objekten wird alſo nur die Offenbarung der Selbſtbeſtimmung ſein. Durch die Selbſtbeſtimmung ihres Willens hängt die vernünftige Kreatur ihrem letzten Endzwecke, der ewigen Verbindung mit Gott oder der ewigen Trennung von Gott, je nachdem ſie ſich ſelbſt denſelben ſetzen will, abſolut an. Durch die Wahl werden die verſchiedenen Mittel, welche ergriffen, und die verſchiedenen Standpunkte, welche eingenommen werden müſſen, damit der Wille des erſchaffenen Geiſtes zur abſoluten und feſtſtehenden Selbſtbeſtimmung gelange, bezeichnet [1]). Darum nannten wir die Wahl die Offenbarung der Selbſtbeſtimmung. In jedem Menſchen, wel-

1) Kein Schriftſteller der ältern oder neuern Zeit hat dieſen wichtigen Gedanken ſchöner und beſſer auszudrücken vermocht, als der große Doctor Angelicus in ſeiner Summa, P. I, quaest. 83, art. 4: Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, sicut supra dictum est quaest. 64, art. 2 et quaest. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei. Unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est

cher den Vernunftgebrauch nicht hat, und auf welcher Stufe der körperlichen Entwicklung er auch immer ſtehen mag, iſt die bewußte Selbſtbeſtimmung nur der Anlage oder Potenz nach vorhanden. Nichtsdeſtoweniger kann ſie aber auch von einem ſolchen Menſchen ebenſowohl wie der Begriff der Perſönlichkeit prädizirt werden. Würde man den Begriff der Perſönlichkeit bloß von dem des Vernunftgebrauches mächtigen Menſchen ausſagen wollen und das Perſonſein durch das aktuelle Selbſtbewußtſein bedingt ſein laſſen, ſo müßte man ſowohl mit der katholiſchen Dogmatik, als auch mit den Anſchauungen des allgemein menſchlichen Bewußtſeins, wie dieſe ſich in den geſetzlichen Beſtimmungen der Völker ausſprechen, in Widerſpruch gerathen, weil nach der katholiſchen Dogmatik auch Unmündige durch die Sakramente des neuen Bundes die göttliche und übernatürliche Kraft der heiligmachenden Gnade empfangen, die dem Weſen der menſchlichen Seele ſelbſt eingeſenkt wird, und durch die heiligmachende Gnade die göttlichen Kräfte des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, welche den einzelnen Seelenvermögen, Vernunft, Ge-

---

eorum, quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia consentimur: ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum autem est supra quaest. 79, art. 8, quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. Vgl. die Lehre von der Freiheit des Menſchen nach dem h. Thomas in der Geſch. d. Philoſ d. Mittelalt. v. Stöckl. Bd. II, p. 649; und Institutiones philosophicae von Dmowski, S. J. Bd. II, p. 247.

muth und Wille eingeflößt werden [1]). Also sind auch unmündige Menschen Träger sittlicher Zustände, folglich sind sie Personen [2]). Ebenso verhält es sich mit einem bewußtlos hinsterbenden Menschen, welcher die sakramentale Lossprechung bedingt oder unbedingt empfängt [3]).

Soll ferner das aktuelle Selbstbewußtsein den Begriff der Persönlichkeit konstituiren, so müßte man folglich auch Jesus Christus als eine menschliche Person auffassen und daher zwei Personen in Christo konstituiren, eine göttliche und eine menschliche, was, wie schon oben bemerkt, eine nestorianische Häresie wäre.

Denn daß die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihrer Erschaffung an das aktuelle Selbstbewußtsein gehabt hat, folgt schon daraus, daß sie vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die visio beatifica hatte. Außerdem bezeugen das menschliche Selbstbewußtsein Christi folgende Schriftstellen: Luc. 12, 50: „Ich muß mich, — sagt der Heiland

---

1) Vgl. das Trid… Sess. VI, Cap. 7: Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, caritatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Vgl. Sess. V, Can. 5. Die Gerechtfertigten seien durch die Taufe nicht bloß rein von aller Sünde, sondern auch innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Die übernatürliche Kraft kommt immer zur natürlichen, auch im Unmündigen hinzu.

2) Und zwar empfangen Unmündige die Sakramente der Taufe, der Firmung, der Eucharistie formaliter, nicht bloß materialiter.

3) Vgl. die Moral des heil. Alphons Maria v. L. lib. VI, Nro. 481—483.

— mit einer Taufe taufen laſſen, und wie werde ich gedrängt, bis ſie vollbracht iſt!“ ferner Joh. 12, 24. 25: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und ſtirbt, ſo bleibt es allein, wenn es aber ſtirbt, ſo bringt es viele Frucht“; Matth. 26, 39: „Nicht, wie ich will, ſondern wie du willſt“; Hebr. 5, 8: „Chriſtus obwohl er der Sohn Gottes war, lernte aus dem, was er gelitten hat, Gehorſam[1])“; Hebr. 12, 2: „Laſſet uns aufblicken auf den Anfänger und Vollender des Glaubens, auf Jeſum, der für die ihm vorgelegte Freude das Kreuz erduldete, die Schmach nicht achtete, und nun zur Rechten Gottes ſitzt“; Philipp. 2, 8. 9: „Er erniedrigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn erhöhet“.

Dieſe und viele andere Stellen der h. Schrift bezeugen, daß Jeſus Chriſtus als Menſch ein aktuelles menſchliches Selbſtbewußtſein hatte. Zugleich aber hatte der Logos immer, von Ewigkeit und in Ewigkeit, ein aktuelles göttliches Bewußtſein, durch welches er ſich als einen beſondern, vom Vater und vom heiligen Geiſte verſchiedenen Träger des göttlichen Weſens weiß. Von dieſem göttlichen Selbſtbewußtſein ſpricht der Heiland Joh. 5, 17: „Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke auch“; V. 26: „Gleichwie der Vater das Leben in ſich ſelbſt hat, ſo hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ſich ſelbſt zu haben“ (durch die generatio nämlich). Aber wiewohl in Chriſto das doppelte Selbſtbewußtſein, das göttliche und das menſchliche iſt, ſo iſt Jeſus Chriſtus als Menſch darum doch nicht eine menſchliche Perſon, ſondern er

1) Denn in der menſchlichen Seele Chriſti muß die scientia beata, die scientia infusa und die scientia acquisita unterſchieden werden. In dieſer Stelle ſpricht der Apoſtel von der letzteren.

iſt nur eine und zwar göttliche Perſon. Alſo kann das aktuelle Selbſtbewußtſein zum Perſönlichkeitsbegriffe nicht als weſentliches und nothwendiges Moment gehören, und noch viel weniger kann es dieſen Begriff konſtituiren. Folglich iſt es eine unbegründete Auffaſſung vieler neueren Theologen und Philoſophen, welche zu vergeſſen ſcheinen, daß die Philoſophie, auch objektiv genommen, immerhin die Ancilla theologiae iſt, und in keinem ihrer Lehrſätze mit der heiligen Wiſſenſchaft in Konflikt gerathen darf, nicht aber etwa bloß ſubjektiv, inſofern der Einzelne den Glaubensdienſt leiſtet.

Daß das aktuelle Selbſtbewußtſein nichts dem Perſönlichkeitsbegriffe Weſentliches enthält, deuten die Geſetzgebungen aller Völker dadurch an, daß ſie den Mord auch eines Unmündigen immer als Mord betrachten, folglich den Unmündigen wenigſtens als paſſiv imputabel hinſtellen, ebenſo wie man nach der katholiſchen Moral auch einen Unmündigen niemals zu etwas in ſich Böſem verleiten darf.

Gleichwie nun der Perſönlichkeitsbegriff im Unmündigen nur der Potenz nach vorhanden, ebenſo iſt es die Freiheit als bewußte Selbſtbeſtimmung.

§. 4.

Das Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, oder mit der Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges (determinatio voluntatis ad unum).

Aus den oben angeführten kirchlichen Beſchlüſſen über die Freiheit des Menſchen folgt aber auch, daß die Freiheit

des menſchlichen Willens ſehr wohl mit der Nothwendigkeit vereinigt werden und zuſammenbeſtehen kann, d. h. mit der Nothwendigkeit in dem bereits oben angegebenen Sinne, nämlich daß Nothwendigkeit nicht einen innern Zwang bedeutet (geſchweige einen äußeren), ſondern vielmehr die Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges (det. vol. ad. un.), und zwar ſo, daß die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen wird. Dafür iſt der allgemeine Grund dieſer, daß der freie Wille immer nur auf gegebene Verhältniſſe eingehen muß, weil der Wille ſich erſt nach dem Intellektus bewegen kann. Denn an ſich muß er als dunkle Kraft, als das allgemeine Streben nach dem Guten überhaupt aufgefaßt werden und darum durch den Intellektus das erforderliche Licht erhalten, ſo daß dann beide Thätigkeiten, Vernunft und Wille ſich gegenſeitig bedingen [1]). Daß aber Freiheit und Nothwendigkeit im angegebenen Sinne von Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges zuſammenbeſtehen, lehrt die Kirche mit aller Beſtimmtheit wenigſtens implicite. Und das hoffen wir bis zur Evidenz nachweiſen zu können.

---

1) Damit ſprechen wir uns für die Anſicht des h. Thomas aus, daß die Vernunft immer die edelſte Seelenkraft iſt, und daß der Wille ſich erſt dann bewegen kann, nachdem die Vernunft erleuchtet iſt, für oder gegen die Erkenntniß der Vernunft. Dagegen iſt nach Duns Scotus der Wille die höchſte und edelſte Kraft der Seele. Beide verfolgen ihre Anſicht, die grundverſchieden iſt, bis zu den äußerſten Grenzen. Auf die Dogmatik und Moral übt dieſer prinzipiell verſchiedene Standpunkt den höchſten Einfluß. Nach Thomas ruht der ſakramentale Charakter der Taufe, der Firmung und des Ordo im Intellectus, nach Duns Scotus konnte die bloße Begnadigung eintreten. Indeſſen der Wille ohne die Vernunft artet in Willkür aus. Für die Anſicht des heil. Thomas ſcheint die Kirche ſelbſt einzuſtehen, indem das Tridentinum Sess. VI, Cap. 6 die Vorbereitung zur Rechtfertigung mit dem Glauben beginnen läßt. Denn in den Willen und in das Gemüth des Menſchen kann nichts eindringen, was nicht durch die Vernunft geprüft iſt. Der Glaube iſt die die Vernunft erleuchtende Tugend. Vgl. h. Thomas 2, 2. quaest. 1—14.

Einerſeits iſt es Dogma, oder doch wenigſtens dogma fidei proximum, daß in Jeſus Chriſtus als Menſchen die Freiheit des Willens beſteht. Denn wenn die Kirche erklärt hat, daß in Chriſto zwei Willen, der göttliche und der menſchliche, und zwei Wirkungsweiſen, die göttliche und die menſchliche (δύο θελήματα ἤγουν θελήσεις καὶ δύο ἐνέργειαι) ſeien, ſo kann ſie den menſchlichen Willen und die menſchliche Wirkungsweiſe in Jeſu Chriſto doch nur als freie gedacht haben. Anderſeits iſt es aber auch Dogma, daß Chriſtus von aller Sünde mit abſoluter Nothwendigkeit[1]) gänzlich frei geweſen ſein muß. Denn Chriſtus iſt eine göttliche Perſon, und darum kann auf ihn keine Sünde fallen.

Wie beſtehen nun aber jene Freiheit des menſchlichen Willens in Chriſto und dieſe abſolute Nothwendigkeit der gänzlichen Sündenloſigkeit neben einander? Bekanntlich ſind vermittelſt der scientia media oder des Congruismus, wie man ſeit Suarez dieſes Syſtem nennt, verſchiedene Erklärungsverſuche hierüber aufgeſtellt worden. Doch können wir hier ſchon dieſes Syſtem nicht näher erörtern, da wir daſſelbe erſt ſpäter genauer zu berückſichtigen haben. Aber dieſes große Geheimniß der Freiheit und Sündenloſigkeit beſteht in Chriſto, mag man über die Erklärung deſſelben denken wie man will. Und dann beſteht alſo in Chriſto die Freiheit des Willens mit der Nothwendigkeit vereinigt, d. h. als abſolute Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur auf ein Einziges.

Ebenſo iſt es katholiſches Dogma, daß der Cölibat aus Liebe zu Gott und um des ewigen Lebens willen gewählt,

1) Dadurch, daß die menſchliche Natur Chriſti keine perſönliche Subſiſtenz hat, ſondern dieſe nur in der göttlichen Perſon erhält, iſt jede Möglichkeit einer ſündhaften Selbſtbeſtimmung derſelben ausgeſchloſſen. Die entgegengeſetzte Anſicht iſt ein abſurdes Paradoxon.

beſſer und vorzüglicher iſt als der Eheſtand [1]). Folglich iſt nach katholiſchem Dogma die Virginität ein Rath und man ſollte nicht ſagen, die Lehre vom gerathenen Guten ſei kein Dogma [2]). Wie aber einerſeits der Menſch vollſtändige Freiheit beſitzt, in den Eheſtand eintreten zu können oder nicht, ſo iſt anderſeits die Ehe nach der Einrichtung, welche Gott thatſächlich für das menſchliche Geſchlecht getroffen, bis zum Ende der Welt nothwendig, d. h. bis die Zahl der Prädeſtinirten, welche im göttlichen Intellektus genau und unveränderlich feſtſteht, erfüllt iſt.

Wie beſtehen nun in Beziehung auf die Ehe, in dieſelbe eintreten, oder ſich um Gottes willen von derſelben enthalten zu können, dieſe, wenigſtens hypothetiſche Nothwendigkeit und Freiheit zuſammen? Die Thatſache, daß hier Nothwendigkeit und Freiheit neben einander beſtehen, iſt evident. Die Erklärung aber, wie ſie zuſammenbeſtehen, vermögen wir nur durch den allgemeinen Satz zu geben, daß der Wille des Menſchen auf gegebene Verhältniſſe eingehen muß, und daß die Beſtimmungsfähigkeit des Willens möglicherweiſe auch nur auf ein Einziges ſich richten kann (det. vol. ad. unum).

---

1) Wegen der erhabenen Vollmachten, die Chriſtus mit dem geiſtlichen Stande verbunden hat, ſtrebte die Kirche immer darnach, daß ihre Diener der Ehe entſagten. Chriſtus, unſer Erlöſer und Heiland, hat die dreifache Vollmacht, zu lehren, geiſtlicher Vorſteher zu ſein und zu opfern (magisterium — regimen — ministerium) mit dem Sakramente des Ordo verbunden. Dieſe Vollmachten aber ſind die erhabenſten, die Gott je einem Menſchen gegeben hat. Sie machen daher die außerweltliche und überweltliche Exiſtenz des Prieſters nothwendig. Dieſe hat er nur durch den Cölibat. Deßhalb hat die Kirche immer nach dem Cölibate ihrer Prieſter geſtrebt, indem ſie ſich auf das Wort des Apoſtels ſtützte, daß Gott dieſelben nicht über ihre Kräfte verſucht werden laſſe.

2) Wie z. B. Möhler in ſeinen „Neuen Unterſuchungen“ p. 304.

Ferner folgt aus der absoluten Freiheit Gottes in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen, daß Gott die Welt erschaffen und auch nicht erschaffen konnte, oder sie auf diese oder jene Weise zu erschaffen vermochte. Wer sich von pantheisirenden Richtungen in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt rein erhalten hat, der bekennt hierin die vollste Freiheit Gottes. Aber wenn Gott die Welt erschaffen wollte, wie er sie wirklich erschaffen hat, so ist dieser Entschluß nothwendig, weil Gott nichts anderes zu wollen vermag, als was sein Intellektus auch als denkbar erkennt, der göttliche Intellektus kann aber etwas als zugleich geschehen und nichtgeschehen unmöglich auffassen. Kann nun eine Thatsache niemals ungeschehen gemacht werden, so ist in derselben Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt und die Bestimmungsfähigkeit auch nur für ein Einziges ausgedrückt.

Ferner sind Strafe und Buße nach geschehener Sünde nothwendig. Die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß, so wie ihm durch die Sünde vor aller Kreatur Schmach und Schimpf zugefügt ist, so auch durch Buße und Strafe vor aller Kreatur seine Ehre und Majestät verkündet werde. Aber die Unterwerfung unter diese von Gott gesetzte Ordnung ist bis zum Abschlusse unserer Prüfungszeit frei, da derjenige, welcher in der Todsünde stirbt und das Genugthuungswerk Christi sich nicht zu eigen gemacht hat, erst nach dem Tode, auch gegen seinen Willen, von der göttlichen Gerechtigkeit gezwungen wird, die Genugthuung für seine Sünden zu leisten und in den Qualen der Hölle die Gerechtigkeit und Majestät Gottes zu verkündigen. Das Streben nach Glückseligkeit ist nothwendig, und jedes lebende Wesen hat dasselbe, insofern jede Natur ihr fertiges, vollendetes, in sich abgeschlossenes Sein will. Aber bei der vernünftigen Kreatur herrscht hinsichtlich

dieſes Triebes, wie er befriedigt werden ſoll, ob durch Gott oder außer Gott, vollkommene Freiheit.

Es findet alſo auch hier die Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges ſtatt. So beſteht immer und überall in allen natürlichen und übernatürlichen Verhältniſſen die Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne als Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges — und die Freiheit neben einander, indem der Wille auf gegebene Verhältniſſe eingehen muß, und folglich die Nothwendigkeit als Beſtimmung des Willens nur für ein Einziges in die Freiheit aufgenommen iſt. Was können wir überhaupt während unſeres ganzen Lebens anderes thun, als auf der uns von Gott vorgezeichneten Bahn wandeln? Die Eltern, von denen wir geboren wurden, die Kräfte des Geiſtes und Körpers, mit denen Gott uns ausſtattete, die ſämmtlichen äußern Umſtände des menſchlichen Lebens und aller menſchlichen Verhältniſſe, unter denen wir das Licht der Welt erblickten, das alles hat nicht in unſerm Belieben, in unſerer Wahl, in unſerer Willkür geſtanden; ja wir kennen aus uns ſelbſt nicht einmal die beiden Menſchen, denen wir das Daſein verdanken; und nur die große Sorgfalt, mit welcher ſie ſich unſerer unmündigen Kindheit angenommen, verſichert uns von der Wahrheit ihrer Ausſagen, daß ſie die Eltern ſeien. So kann der Wille des Menſchen immer nur auf gegebene Verhältniſſe eingehen, und ſo beſteht auch das Verdienſt der freien Thätigkeit des Menſchen einzig und allein in der freien Zuſtimmung zu den von Gott angebahnten Verhältniſſen. Dies deutet auch der Weltapoſtel an, Eph. 2, 10: „Wir, ſeine Schöpfung, geſchaffen in Chriſto Jeſu zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln".

Aber in Gott müssen Nothwendigkeit und Freiheit in der innigsten Verbindung stehen, weil jedes Attribut über Gottes Wesen und Gottes innere Thätigkeiten oder Wirksamkeit nach Innen immer ein Gutes bezeichnen muß. Daher kann auch durch das eine Attribut in Gott das andere nicht ausgeschlossen sein, und die Freiheit können wir von Gott nicht etwa so prädiziren, daß sie mit der Nothwendigkeit in Widerspruch komme, und umgekehrt die Nothwendigkeit nicht so, daß sie der Freiheit widerspreche. Offenbar ist die Freiheit ein Gutes; aber auch die Nothwendigkeit ist ein Gutes. Denn in Beziehung auf Gott besteht die Nothwendigkeit auf solche Weise, daß hinsichtlich des Wesens und der innern Thätigkeiten Gottes nicht bloß die Möglichkeit des Gegentheils, sondern sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibt. Und das ist eben die absolute und unendliche Vollkommenheit Gottes: nämlich das absolute Vonsichsein Gottes, welches das absolute Fürsichsein Gottes in sich schließt. Diese absolute Vollkommenheit Gottes ist für das Geschöpf absolut unerreichbar, indem bei allen erschaffenen Dingen immer die Möglichkeit des Gegentheils besteht. Das ganze Universum könnte nicht sein, und dennoch würde der dreieinige Gott in unendlicher Seligkeit und Majestät bestehen, ewig lebendig, ewig bewegt in sich und ewig seinem Wesen nach sich selbst offenbarend. Für den erschaffenen Geist aber und für die vernünftige Kreatur überhaupt bezeichnet Nothwendigkeit auch immer nur ein Gutes, weil dieses Wort das ewige Gesetz ausdrückt, welches zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste als Grundverhältniß besteht [1]). So besteht Freiheit

1) Vgl Abhandlg. De lege aeterna beim h. Thomas in seiner „Allgemeinen Moral", quaest. 93, in 6 Artikeln. Das ewige Gesetz ist der Ausdruck des Verhältnisses, welches zwischen Gott und dem Geschöpf immer besteht.

dieſes Triebes, wie er befriedigt werden ſoll, ob durch Gott oder außer Gott, vollkommene Freiheit.

Es findet alſo auch hier die Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges ſtatt. So beſteht immer und überall in allen natürlichen und übernatürlichen Verhältniſſen die Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne als Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges — und die Freiheit neben einander, indem der Wille auf gegebene Verhältniſſe eingehen muß, und folglich die Nothwendigkeit als Beſtimmung des Willens nur für ein Einziges in die Freiheit aufgenommen iſt. Was können wir überhaupt während unſeres ganzen Lebens anderes thun, als auf der uns von Gott vorgezeichneten Bahn wandeln? Die Eltern, von denen wir geboren wurden, die Kräfte des Geiſtes und Körpers, mit denen Gott uns ausſtattete, die ſämmtlichen äußern Umſtände des menſchlichen Lebens und aller menſchlichen Verhältniſſe, unter denen wir das Licht der Welt erblickten, das alles hat nicht in unſerm Belieben, in unſerer Wahl, in unſerer Willkür geſtanden; ja wir kennen aus uns ſelbſt nicht einmal die beiden Menſchen, denen wir das Daſein verdanken; und nur die große Sorgfalt, mit welcher ſie ſich unſerer unmündigen Kindheit angenommen, verſichert uns von der Wahrheit ihrer Ausſagen, daß ſie die Eltern ſeien. So kann der Wille des Menſchen immer nur auf gegebene Verhältniſſe eingehen, und ſo beſteht auch das Verdienſt der freien Thätigkeit des Menſchen einzig und allein in der freien Zuſtimmung zu den von Gott angebahnten Verhältniſſen. Dies deutet auch der Weltapoſtel an, Eph. 2, 10: „Wir, ſeine Schöpfung, geſchaffen in Chriſto Jeſu zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln“.

Aber in Gott müssen Nothwendigkeit und Freiheit in der innigsten Verbindung stehen, weil jedes Attribut über Gottes Wesen und Gottes innere Thätigkeiten oder Wirksamkeit nach Innen immer ein Gutes bezeichnen muß. Daher kann auch durch das eine Attribut in Gott das andere nicht ausgeschlossen sein, und die Freiheit können wir von Gott nicht etwa so prädiziren, daß sie mit der Nothwendigkeit in Widerspruch komme, und umgekehrt die Nothwendigkeit nicht so, daß sie der Freiheit widerspreche. Offenbar ist die Freiheit ein Gutes; aber auch die Nothwendigkeit ist ein Gutes. Denn in Beziehung auf Gott besteht die Nothwendigkeit auf solche Weise, daß hinsichtlich des Wesens und der innern Thätigkeiten Gottes nicht bloß die Möglichkeit des Gegentheils, sondern sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibt. Und das ist eben die absolute und unendliche Vollkommenheit Gottes: nämlich das absolute Vonsichsein Gottes, welches das absolute Fürsichsein Gottes in sich schließt. Diese absolute Vollkommenheit Gottes ist für das Geschöpf absolut unerreichbar, indem bei allen erschaffenen Dingen immer die Möglichkeit des Gegentheils besteht. Das ganze Universum könnte nicht sein, und dennoch würde der dreieinige Gott in unendlicher Seligkeit und Majestät bestehen, ewig lebendig, ewig bewegt in sich und ewig seinem Wesen nach sich selbst offenbarend. Für den erschaffenen Geist aber und für die vernünftige Kreatur überhaupt bezeichnet Nothwendigkeit auch immer nur ein Gutes, weil dieses Wort das ewige Gesetz ausdrückt, welches zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste als Grundverhältniß besteht [1]). So besteht Freiheit

1) Vgl Abhandlg. De lege aeterna beim h. Thomas in seiner „Allgemeinen Moral", quaest. 93, in 6 Artikeln. Das ewige Gesetz ist der Ausdruck des Verhältnisses, welches zwischen Gott und dem Geschöpf immer besteht.

und Nothwendigkeit in innigſter und unzertrennlicher Verbindung, inſofern beide ein Gutes bezeichnen.

§. 5.

Die Beſtimmungsfähigkeit und Freiheit des Willens nach dem h. Auguſtinus.

Die von uns gegebene Definition der Freiheit, welcher zufolge ſie nur Selbſtbeſtimmung iſt, und die in dieſer Definition vorausgeſetzte und thetiſch begründete Anſicht, daß Nothwendigkeit oder Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges und Freiheit neben einander beſtehen, haben die größten Theologen aller Zeiten vertreten, wie wir dies in Folgendem nachweiſen werden.

Hören wir zunächſt den h. Auguſtinus [1]). Bekanntlich hat dieſer große Kirchenlehrer, um dem Vorwurfe entgegenzutreten, daß er die Freiheit im Menſchen läugne, ein beſonderes Werk über den freien Willen geſchrieben. Unter dem freien Willen aber verſteht er die Freiheit des Menſchen in der ſchon mehrfach erwähnten Weiſe, daß der Menſch frei von jeder vorhergehenden innern Nöthigung iſt [2]). Aber zugleich lehrt er auch das Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne, daß der Wille der vernünftigen Kreatur immer auf gegebene Verhältniſſe eingehen muß, und daß die Freiheit des Menſchen im wahren Sinne des Wortes beſtehen bleibt, wenn die Beſtimmungsfähigkeit des Willens auch bloß für ein Einziges möglich iſt. Er

---

1) Die folgenden Citate ſind nach der Pariſer Ausgabe von Abbé Migne gegeben. — 2) Vgl. h. Auguſtin p. 1221—1300.

ſchreibt [1]): Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidantes Stoici laboraverunt, causas rerum ita distinguere, ut quasdam substraherent necessitate, quasdam subdarent, atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit, quod potest, sicut est necessitas mortis, manifestum est, voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae, si nollemus, non faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle: nam si volumus, est: si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse, ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio, cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus, necesse esse, Deum semper vivere et cuncta praescire: sicut nec potestas ejus minuitur, cum dicimus, mori fallique non posse. Alſo kann nach dem h. Auguſtinus der Wille ſowohl in Gott als auch in uns nur auf gegebene und vorliegende Verhältniſſe ſich richten. Es kann daher die Beſtimmungsfähigkeit des Willens auch wohl nur für ein Einziges möglich ſein. Nichtsdeſtoweniger aber beſteht darum die Freiheit. In dieſem Sinne beſtehen daher Freiheit und Nothwendigkeit neben einander. Alſo muß nach dem Sinne und Geiſte des h. Auguſtinus die Freiheit

1) De civit. Dei Lib. V, Cap. 10, Nro. 1. (tom. VII, p. 152).

als Selbstbestimmung erklärt werden. Dieser Folgerung kann man nach der vorliegenden Stelle nicht ausweichen. Man möge wohl beachten, wie der große Kirchenlehrer den Willen Gottes und den Willen der vernünftigen Kreatur in der vorliegenden Stelle in Verbindung bringt.

Dieselbe Definition der Freiheit des Menschen ergibt sich nach dem Sinne des h. Augustinus aus seiner nachdrücklichen Betonung der gänzlichen Freiheit des Willens von jeder inneren Nöthigung. Dies hebt er sehr klar hervor [1]): Quod vero presbyter venerabilis Hieronymus dicit, in iis quae illum dixisse commemoraverat [2]), cum exponeret, quod scriptum est: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt: quos non arguit conscientia ulla peccati: et adjicit mundus mundo corde conspicitur: templum Dei non potest esse pollutum [3]): hoc utique agitur in nobis conando, laborando, orando, impetrando, ut ad illam perfectionem, in qua possimus Deum mundo corde conspicere, ejus gratia perducamur per Jesum Christum dominum nostrum. Item quod ait a memorato dictum esse presbytero: liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur: alioquin ubi necessitas nec corona est [4]): quis non agnoscat, quis non toto corde suscipiat, quis aliter conditam neget esse humanam na-

---

1) De Nat. et Grat. Cap. 65, Nro. 78 (tom. X, p. 286). Wir könnten den Titel dieses Werkes nach dem Vorgange des Dr. von Schäzler „Natur und Uebernatur" übersetzen.

2) Nämlich Pelagius, gegen den bekanntlich der h. Hieronymus gleich im Anfange entschieden auftrat.

3) Diese Worte hat der h. Hieronymus in seinem Commentar über Matth Cap. 5, V. 8 geschrieben.

4) In dem zweiten Buche der Schrift adv. Jovinianum hat der h. Hieronymus diese Worte.

turam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis. In diesem ganzen Werke und namentlich in der soeben vorgelegten Stelle deutet der h. Augustinus den Unterschied zwischen der natürlichen Freiheit, welche potentiell oder aktuell in jedem Menschen ist, und zwischen der übernatürlichen Freiheit, welche durch die heiligmachende Gnade nur in dem Gerechtfertigten ist, vortrefflich an. Er betont hier also mit größtem Nachdruck und der Berufung auf seinen Freund, den h. Hieronymus die Freiheit des Menschen in wahrhaft katholischem Sinne. Der Wille des Menschen ist durchaus frei von jeder vorhergehenden innern Nöthigung. Aber die Nothwendigkeit im Sinne von Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges, so daß der Wille immer auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, läßt er sehr wohl neben der Freiheit bestehen, indem er diese nur als Selbstbestimmung gemeint haben kann. Dafür sind besonders wichtig folgende Worte[1]), mit denen er gegen den Bischof Julian von Eclanum, einen entschiedenen Gegner der Pelagianer argumentirt: Necessitatem et voluntatem simul esse non posse non diceres, si tibi daretur nosse, quod diceres. Cum enim sit moriendi necessitas, quis neget, quod possit esse et voluntas? Unde ait Apostolus[2]), concupiscentiam se habere dissolvi et esse cum Christo. Cum ergo vult mori, quem necesse est

1) Vgl. Opus Imperfectum contra Julianum. Lib. IV, Cap. 103, tom. X, pag. 1398. Die Schrift ist etwas bitter gehalten und ein merkwürdiges Beispiel der damaligen Handhabung der Polemik, die leider auch in unserer Zeit einen excessiven Charakter anzunehmen droht. Das beste Palliativ wäre, solche Polemiken, die die Grenzen des streng wissenschaftlichen Standpunktes überschreiten, gar nicht zu berücksichtigen!

2) Philipp. 1, 25.

mori, simul sunt necessitas et voluntas: quod tu fieri posse vana voluntate, nulla necessitate negaveras. Quod autem fiat etiam ex voluntate, necessitas plerumque contraria voluntati, prorsus insipienter abnuitur. Qui enim se volens mori lethaliter perculit, moritur, etsi nolit. Item qui volens facit peccatum, nolens habet peccatum: volens impudicus, nolens reus: eo quippe nolente peccatum manet, quo nolente non fieret [1]). Ac per hoc et non potest sine voluntate peccatum esse, quia non fit nisi voluntate, et potest esse sine voluntate peccatum, quia manet etiam sine voluntate, quod factum est voluntate: et est iam necessitas sine voluntate, quam facit volens sine necessitate. Nam et ille, qui dicit: Non, quod volo, ago, certe secundum vos necessitate consuetudinis premitur: hanc autem necessitatem ne liberum auferatis arbitrium, eum sibi voluntate fecisse contenditis. In dieſer merkwürdigen Stelle deutet der heil. Auguſtinus alle Gedanken an, welche wir oben bei der Durchführung der Definition der Freiheit des Menſchen auseinandergeſetzt haben. In jeder Thatſache iſt Freiheit und Nothwendigkeit vereint, indem der Menſch ſogar gegen ſeinen Willen von den Folgen ſeiner freien Thätigkeit abhängig wird. Freiheit und Nothwendigkeit können daher wohl neben einander beſtehen, ſagt der heil. Auguſtinus

1) Vermöge ſeines immenſen Scharfſinnes bringt hier der h. Auguſtinus durch künſtliche Wortſpiele die aktuelle Sünde, durch welche die Liebes- und Lebensgemeinſchaft mit Gott vernichtet wird, mit der habituellen Sünde, welche den geiſtlichen Tod der Seele enthält, in engſte Verbindung. Denn bei der Sünde iſt die aktuelle Sünde das Urſprüngliche, die habituelle das Folgende. Umgekehrt iſt bei der Tugend die habituelle Tugend das Urſprüngliche, die aktuelle Tugend das Folgende.

den Pelagianern gegegenüber, indem er bemerkt, daß sie dies nur aus Unwissenheit läugneten. Der Sünder z. B. werde durch die Gewohnheit der Sünde so gefesselt, daß er an eine Wahl gar nicht mehr denke, wovon die Kehrseite bei dem Gerechtfertigten, der sich in der Gewohnheit guter Werke übt, (beata necessitas boni).

Man sieht, daß dieser große Heilige die Freiheit des Willens auch dann bestehen läßt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist, und daß Nothwendigkeit im Sinne von determinatio voluntatis ad unum und Freiheit des Willens im wahren und eigentlichen Sinne sehr wohl mit einander vereint sein können. Daraus folgt, daß auch dieser große Kirchenlehrer die Freiheit des Menschen als Selbstbestimmung erklärt haben will. Denn nur dieser Auffassung gemäß konnte er in den vorliegenden Stellen eine entsprechende Erklärung abgeben. Und hierin liegt die Grundanschauung seiner gesammten Philosophie und Theologie.

Ferner lesen wir in demselben Werke Folgendes (Cap. 92): Si quidquid est naturale, voluntarium non esse manifestum est, non est ergo naturale, quod salvi, quod boni esse volumus. Quod dicere quis audeat, nisi tu? aut admonitus forte nec tu?

Der Durst nach Glückseligkeit ist natürlich und nothwendig. Nichtsdestoweniger aber kann er in die Freiheit aufgenommen werden und ist dann freiwillig. Denn, daß das Adjektiv voluntarium etwas vom freien Willen nach vernünftiger Erkenntniß Ausgehendes bezeichnet, haben wir oben aus dem Tridentinum bewiesen. Cap. 93 heißt es weiter: Cur non attendis esse peccatum etiam non voluntarium certe in illo, qui dicit, quacunque causa hoc dicat: si

autem, quod nolo ego, hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in peccatum. Cur non attendis, esse etiam necessitatem, qua necesse est velimus beate vivere et clausis oculis sic alteri alteram opponis, quasi voluntas necessitatis aut necessitas voluntatis esse non possit? (Lib. I, Cap. 100.) Si liberum non sit, nisi quod duo potest velle, id est et bonum et malum, liber Deus non est, quia malum non potest velle, de quo etiam ipse dixisti et verum dixisti: „Deus esse nisi iustus non potest". Siccine Deum laudas, ut auferas ei libertatem? Aut potius intelligere debes, esse quandam beatam necessitatem, qua Deus iniustus non potest esse?

Offenbar hat der h. Auguſtinus mit dieſen Worten die Freiheit von dem Weſen Gottes ſelbſt gelehrt. Von den innern Thätigkeiten Gottes und ſeinem Weſen ſagt aber Jeder unbedenklich die abſolute Nothwendigkeit Gottes aus. Alſo hat er hier die Nothwendigkeit und die Freiheit verbunden.

Jeder, der das Werk des h. Auguſtinus De Trinitate durchgeleſen hat, wird ſich wohl erinnern, daß er auch in Beziehung auf die innern Thätigkeiten Gottes das Attribut der Freiheit gelten läßt, wie wir das noch bei andern ſpäter lebenden großen Kirchenlehrern, z. B. beim h. Thomas und h. Bonaventura erſehen werden. In Beziehung auf das Weſen und die innern Thätigkeiten Gottes iſt aber jeder Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeſchloſſen. Alſo hat auch der h. Auguſtinus das Attribut der Freiheit ſelbſt da feſtgehalten, wo die Beſtimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden iſt.

Eine ähnliche Anſchauung von der Freiheit des menſchlichen Willens tritt auch in den Schriften des h. Anſelm

hervor, welchen man mit Recht als den Vater aller Scholastiker bezeichnen kann. Jedoch erscheint seine Definition der Freiheit insofern ungenügend, als er die Möglichkeit, Böses zu thun, vollständig von dem Begriffe der Freiheit ausschließt. Er sagt ausdrücklich, daß jener Wille, welcher das Böse gar nicht thun kann, freier ist, als derjenige, welchem diese Möglichkeit inne wohnt [1]).

Das wäre nur insofern richtig, als die libertas contrarietatis kein wesentliches Moment der absoluten Freiheit bildet, aber sie ist doch in der freien Selbstbestimmung des Menschen insoweit involvirt, als derjenige, welcher noch nicht zur Vollendung in Gott gekommen ist, immer doch die Fähigkeit gehabt hat, sich für das Gute oder für das Böse entscheiden zu können, welches Moment uns in diesem Falle, wie schon oben ausdrücklich hervorgehoben wurde, als Offenbarung der Freiheit gilt. Daher wird auch der h. Anselm durch die, von ihm in Bezug auf die libertas contrarietatis gemachte Voraussetzung zu einer einseitigen Definition geführt. Dem ersten Menschen, sagt er, wurde die Freiheit zu dem Zwecke gegeben, damit er dadurch wollte, was er wollen sollte. Darin aber, daß man will, was man wollen soll, besteht die rectitudo des Willens; da aber der Mensch diese rectitudo des Willens — die Gerechtigkeit — ursprünglich von Gott erhalten hat, so bestimmt sich der Zweck, zu welchem der erste Mensch die Freiheit erhielt, das Nähern dahin, daß die Freiheit ihm gegeben wurde, um die rectitudo des Willens, die er von Gott empfangen hatte, zu bewahren, und zwar sie zu bewahren nicht um äußerer Vortheile, sondern um ihrer selbst willen. Verhält es sich aber also, dann ist damit der Bergriff der Frei-

1) De Lib. Arbitrio. C 1.

heit von ſelbſt gegeben. Sie iſt nichts anderes, als die Macht, die rectitudo des Willens um ihrer ſelbſt willen zu bewahren. (De lib. arb. C. I.) Dagegen könnte man allerdings einwenden, daß ja der Menſch dann durch die Sünde, durch welche er die rectitudo des Willens verlor, auch die Freiheit verloren habe. Dem iſt aber nicht ſo; denn wenn der Menſch auch die rectitudo des Willens nach der Sünde nicht mehr beſitzt, ſo bleibt ihm doch immer noch das Vermögen, dieſelbe zu bewahren, obgleich dieſes Vermögen nicht mehr in Wirkſamkeit kommen kann, weil der Menſch eben die Gerechtigkeit, welche er wahren konnte und ſollte, nicht mehr beſitzt. So verliert derjenige, welcher einen Gegenſtand nicht mehr ſieht, weil er ſeinem Blicke entrückt iſt, deßhalb die Sehkraft nicht; er beſitzt immer das Vermögen, den Gegenſtand zu ſehen. Der Grund, warum er ihn nicht mehr wirklich ſieht, liegt nicht im Mangel der Sehkraft, ſondern in der Entfernung des Gegenſtandes aus dem Geſichtskreiſe. Analog verhält es ſich auch in dem gegebenen Falle (ibid. C. 3.). Man kann nicht läugnen, daß dieſer Freiheitsbegriff ungenügend erſcheint. Denn, wenn die Freiheit des Menſchen im gefallenen Zuſtande bloß darin beſteht, daß in dem Willen die Möglichkeit liegt, die rectitudo des Willens zu wahren, falls er ſie beſäße, ſo wäre eine eigentliche Bethätigung der Freiheit im gefallenen Zuſtande nicht möglich, indem erſt dann die Freiheit wieder bethätigt werden könnte, wenn der Menſch durch die Gnade die rectitudo des Willens wieder erhält. Und doch muß daran feſtgehalten werden, daß der Menſch auch im gefallenen Zuſtande die Freiheit nicht bloß der Möglichkeit nach beſitzt, ſondern daß er dieſelbe auch zu bethätigen vermöge, weil ja ſonſt alle Verantwortlichkeit deſſelben für ſein Handeln ſich aufheben würde. Die Definition der Freiheit, wie ſie der

h. Anſelm gibt, iſt alſo nur eine einſeitige, da ſie nur in Hinſicht auf das übernatürliche Gute anwendbar iſt, nicht aber im Allgemeinen, inſofern im Menſchen die Möglichkeit, für das Gute oder für das Böſe ſich entſcheiden zu können, immer ein Moment der Offenbarung der Freiheit des Menſchen zu ſeiner Selbſtbeſtimmung bildet. Und gerade darin, daß der h. Anſelm dieſes Moment in ſeiner Definition der Freiheit ausgeſchloſſen, beſteht das Einſeitige ſeines Freiheitsbegriffes.

§. 6.

Die Begriffsbeſtimmung der Freiheit des Willens nach dem h. Bernhard.

Ebendieſelbe Erklärung der Willensfreiheit, wie beim h. Auguſtinus, finden wir in dem wichtigſten Werke des h. Bernhard, De gratia et libero arbitrio [1]); denn er ſchreibt Folgendes [2]): Et sicut coelestis Angelus aut etiam Deus ipse libere permanet bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate, sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit et persistit suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu. Dieſe Stelle kann man nicht ſorgfältig genug erwägen. Denn hier lehrt der h. Bernhard,

I. daß Freiheit und Wille der Sache nach ebendieſelbe Bedeutung haben, und daß folglich der eine dieſer Begriffe für den anderen geſetzt werden kann, wie es nicht nur vom

1) In den „Acta Sanctorum“ wird dieſes Buch von den Bollandiſten „liber aureus de hac materia“ genannt.

2) Nach der Antwerpener Ausgabe (anno 1616), pag. 907, K.

h. Thomas angenommen worden ist, sondern selbst die Lehre des Tridentinum bildet (Sess. VI, Cap. 6). Ferner hat auch der h. Bernhard angenommen, daß die Freiheit des Willens die bewußte Selbstbestimmung ist, denn nur mit Voraussetzung dieser Erklärung kann man Freiheit und Willen als gleichbedeutend aufstellen.

II. Außerdem hat der h. Bernhard mit jenen Worten die Freiheit von dem Wesen Gottes selbst ausgesagt, indem er schreibt: Deus libere permanet bonus, weil das Wesen Gottes dessen unendliche Güte ist. Der Begriff „Gut" ist aber gleichbedeutend mit dem Begriffe „Sein". Das Sein aber hat die katholische Theologie immer als die Bestimmung des Wesens Gottes aufgefaßt, nämlich als die physische und metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens, d. h. das Sein durch sich selbst (Deus est a se, Deus est causa sui). Also prädizirt hier der h. Bernhard die Freiheit von dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes, und nicht bloß von seiner Wirksamkeit nach Außen.

III. Ferner sagt der h. Bernhard an dieser Stelle die Freiheit des Willens sowohl von den seligen als auch verdammten Engeln und folglich auch von den verdammten Menschen aus. Bei diesen ist aber, wie schon früher bemerkt wurde, an eine Wahl in Beziehung auf ihren letzten Endzweck nicht mehr zu denken. Folglich kann der h. Bernhard die Freiheit nur als Selbstbestimmung erklärt haben, und diese Ansicht von der Freiheit legt er überall in jenem Werke zu Grunde. Sehr wohl unterscheidet er auch dort zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit. Ferner erörtert er, daß die ewige Seligkeit oder Verdammung, wenngleich durch ein kurz vorübergehendes Leben verdient, gerecht sei. Er schreibt ausdrücklich (p. 1605): Quo pacto temporis brevitas bo-

norum praejudicet perpetuae devotioni, quae pertinacem reproborum malitiam excusare non sufficit? Wie sollte die Kürze der Zeit der immer währenden liebevollen Hingabe der Guten an Gott irgend welchen Eintrag thun können, da sie ja die beharrliche Gottlosigkeit der Verworfenen nicht zu entschuldigen vermag? Auf beiden Seiten ist eine feste und bleibende Willensrichtung vorhanden, eine Bestimmung für oder gegen Gott. Also wird nach der Ansicht des h. Bernhard dadurch, daß diese Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges, während eines kurzen, flüchtigen Lebens erworben ist, ihr Wesen selbst nicht im mindesten beeinträchtigt. Denn sie ist eine auf beiden Seiten freigewollte und besteht auch als solche auf beiden Seiten fort. Dies setzt er in den folgenden Worten in Beziehung auf die feste und bleibende Willensrichtung der Verworfenen gegen Gott näher auseinander: Ob hoc enim procul dubio inflexibilis et obstinatae mentis punitur aeternaliter malum, licet temporaliter perpetratum, quia, quod breve fuit tempore vel opere longum esse constat pertinaci voluntate, ita, ut si nunquam moreretur, nunquam velle peccare desineret, imo semper vivere vellet ut semper peccare posset. Es ist unmöglich, daß man die feste, beharrliche und bleibende Willensrichtung der Verdammten auf das Böse, ihr Verbissensein in die Sünde, die ganze Wucht der vollen Kraft ihres freien Willens, womit sie die Sünde wollen und ewig fortsetzen möchten, wofern die Gerechtigkeit Gottes sie daran nicht hinderte, ergreifender schildern kann. Freilich können diese Sünden der Verdammten in der Hölle nicht weiter bestraft werden; aber es ist gewiß, daß sie die Sünde ewig wollen und ewig fortsetzen, und daß sie daher, wenn Gott ihnen auch Zeit zur Buße geben würde, durchaus keine Gemein-

schaft mehr mit ihm wollten und nicht zurückkehren würden [1]). Diejenigen, welche das nicht einzusehen vermögen, verwechseln gewiß diese zwei Begriffe: glücklig sein wollen und glückselig sein wollen durch Gott. Auf das erste kann auch der Verdammte niemals verzichten; denn es ist ein durchaus natürliches, in der Natur des Menschen wesenhaft begründetes Verlangen. Jede Natur will ihr vollendetes, in sich abgeschlossenes, volles Sein, d. h. jede Natur will ihre Glückseligkeit, was die Scholastiker durch den Satz ausdrückten: bonum omnia appetunt. Aber auf das glückselig sein wollen durch Gott, was eben der Inhalt und Gegenstand der christlichen Tugend, der Hoffnung ist, hat der verdammte Engel und Mensch mit Freiheit auf ewig verzichtet. Er weiß auch, daß alle Glückseligkeit geistiger Natur unendlich sein muß, weil Gott der absolute, unendliche Geist ist, und weil die vernünftige Kreatur geistig und unsterblich ist. Aber er will, ungeachtet dieser, vor ihm stehenden klaren Erkenntniß, die Sättigung seines Willens mit dem ihm zukommenden Gegenstande oder die Glückseligkeit nicht durch Gott und in Gott, sondern durch die Befriedigung seiner Leidenschaften. Diesen Willen hält er ewig fest, obschon die thatsächliche Ausführung desselben ewig unmöglich ist [2]).

Wer sieht nicht auf den ersten Blick, daß der h. Bernhard in dieser wahrhaft klassischen Darstellung über den Zustand der Seligen und der Verdammten überall eine solche

---

1) Diese Ansicht des h. Bernhard spricht auch Friedhoff in seiner Dogmatik u. Allg. Moral aus. Vgl. unten §. 12. — 2) Dieses nennt Görres nach seiner bilderreichen Sprache in seiner christlichen Mystik, nämlich in der Abhandlung über die dämonische Mystik, sehr treffend ein „Sichsättigenwollen mit den Eisströmen des Abgrunds". Es ist die Sisyphusarbeit, die ewig mißlingt, aber ewig neu versucht wird, — gegen alle Vernunft und Ueberzeugung.

Definition der Freiheit zu Grunde gelegt hat, daß ihm die Freiheit des Willens die bewußte Selbstbestimmung ist? Ohne Voraussetzung dieser Definition der Freiheit würde seine ganze Darstellung gar keinen Sinn und Zusammenhang haben. Aus dieser Darstellung des Zustandes der Seligen und Verdammten folgt auch die überaus tröstliche Lehre, daß Niemand verdammt wird, so lange die göttliche Barmherzigkeit noch irgend einen Weg ausfindig zu machen weiß, um den Sünder zur freien Zustimmung mit der ihm von Gott angebotenen Gnade zu bewegen. Denn die Freiheit selbst will Gott niemals durchbrechen. Sie bildet den Glanzpunkt des erschaffenen Geistes. An ihr hat sich Gott selbst eine Schranke aller seiner Wirksamkeit nach Außen gesetzt. Daher mußten auch alle Thesen der Jansenisten, durch welche sie die Unwiderstehlichkeit und Allmacht der Gnade lehrten, verdammt werden. Auch diese Ansicht spricht der h. Bernhard klar aus (pag. 1107, K.): Propria voluntas damnationis et salvationis est causa. Dieses hätte er aber nicht schreiben können, wofern er nicht die Freiheit des Willens als Selbstbestimmung aufgefaßt hätte. Zugleich wolle man aber bei diesen wichtigen Stellen des großen Kirchenlehrers nicht übersehen, daß er die sämmtlichen Einwendungen, welche in älterer und neuerer Zeit gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen erhoben sind, durch die präcise Aussprache jener dogmatischen Prinzipien schon widerlegt hat [1]).

1) Gewiß hat kein Dogma größere Schwierigkeiten aufzuweisen, als das von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Bekanntlich ist der gelehrteste Mann seiner Zeit, Origenes, hieran gescheitert. Nach einem bestimmten Zeitraume, meinte Origenes in seinem Werke *Περὶ Ἀρχῶν*, würden alle verdammten Engel und Menschen wieder zu Gott zurückkehren; das nannte er *ἀποκατάστασις πάντων*. Wegen dieser Häresie wurde er noch nach seinem Tode auf der fünften ökumenischen Synode (i. J. 553) zu Konstantinopel aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

Auf dieſelbe Weiſe wie der h. Bernhard, hat auch der h. Thomas die Willensrichtung der Verdammten beſchrieben (P. III, quaest. 86, art. 1.), und folglich mußte auch er dieſelbe Anſchauung von der Freiheit gehabt haben; was wir noch deutlicher aus ſeiner Auseinanderſetzung der Freiheit des Menſchen im Folgenden erſehen werden.

§. 7.

Die Grundanſchauung des h. Thomas von Aquin über die Freiheit des Willens.

Daß der h. Thomas von demſelben Standpunkte aus die Freiheit betrachtet hat, welche wir durch das Anſehn der ausgezeichnetſten Theologen zu begründen unternommen haben, glauben wir durch folgende drei Momente nachweiſen zu können.

I. Nach dem h. Thomas ſind die innern Thätigkeiten Gottes, nämlich die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des heil. Geiſtes, als mit freiem Willen geſchehende Thätigkeiten zu bezeichnen (actus voluntarii), wiewohl die Möglichkeit des Gegentheils ausgeſchloſſen bleibt. Dieſes Moment iſt von der größten Wichtigkeit.

II. Nach ſeiner Lehre iſt Wille und Freiheit (voluntas et liberum arbitrium) dem Weſen nach durchaus Eins und Daſſelbe [1]).

III. Nach ihm hängt der Wille der vernünftigen Kreatur, demjenigen, was ſie ſich als ihren letzten Endzweck geſetzt hat, an, und zwar abſolut und unveränderlich.

---

1) Prof. Stöckl hat bei der betreffenden Darſtellung der Lehre d. h. Thomas alles ausführlich u. klar hervorgehoben.

Verfolgen wir jedes dieſer drei Momente im Einzelnen. Daß die inneren Thätigkeiten Gottes (operationes Dei ad intra) auch dem Willen nach geſchehen, lehrt der h. Thomas ausdrücklich (P. I, quaest. 41, art. 2.): Sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem: et hoc modo potest dici, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum et vult se generare Filium. In dieſer Stelle lehrt alſo der h. Thomas, daß Gott ſein eigenes Leben und Daſein will, daß er auch ebenſo ſeine inneren Thätigkeiten, die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des h. Geiſtes will. Aber bei dieſem Willen, mit welchem Gott als das unendliche Gut ſich ſelbſt und zugleich ſeine inneren Thätigkeiten ewig ſetzt und will, iſt die Möglichkeit des Gegentheils ausgeſchloſſen. Folglich hat hier der h. Thomas die Freiheit des Willens gelehrt, wenn die Beſtimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden iſt.

Ferner geht aus der Lehre des h. Thomas gleichfalls klar hervor, daß Wille und Freiheit dieſelbe Seelenkraft und, obſchon dem Ausdrucke nach verſchieden, dennoch der Sache nach durchaus Eins und Daſſelbe ſeien. So ſchreibt er (P. I, quaest. 83, art. 4.): Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quaest. 64, art. 2 et quaest. 80, art. 2.) Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est, quam vis electiva, et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognos-

cuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum. Unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur, ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod, sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est, ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, (quaest. 79, art. 8,) quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. Nach dieſen Worten des h. Thomas bezeichnet voluntas die bleibende Ruhe alles Strebens und Begehrens, den in ſich ſeligen Beſitz des letzten Endzweckes und die abſolute Sicherheit dieſes ungeſtörten Beſitzes; liberum arbitrium aber die Bewegung durch die Wahl verſchiedener Mittel, um zu dieſem letzten Endzwecke zu gelangen; ebenſo wie Einſicht das mit ſich abgeſchloſſene und in ſich vollendete geiſtige Anſchauen einer Wahrheit, dagegen jedes ſyllogiſtiſche Erkennen, jedes Ueberlegen, Schlüſſe bilden (ratiocinari) ein zu einer abgeſchloſſenen geiſtigen Anſchauung hinſtrebendes Erkennen bezeichnet. Sowie daher die Vernunft — das Vermögen der geiſtigen An-

ſchauung —, und der Verſtand — das Vermögen alles diskurſiven Denkens — der Sache nach eine und dieſelbe Seelenkraft ſind, ebenſo auch voluntas und liberum arbitrium. Von dieſer Grundanſchauung geht der h. Thomas überall in ſeiner Lehre der Theologie aus. So ſucht er in ſeiner ſpeciellen Moral (2. 2. quaest. 24, art. 1, tom. II.) nachzuweiſen, daß der Träger der vom h. Geiſte uns eingegoſſenen Liebe (caritas) der Wille (voluntas) iſt. Denn die Liebe zu Gott ſei ein bleibender Zuſtand, der Wille aber bezeichne einen bleibenden Beſitz. Daß das tridentiniſche Conzil (Sess. VI, Cap. 5, 6, 7) ebendieſelbe Anſicht vorträgt, haben wir ſchon oben in Erinnerung gebracht.

Ferner folgt aus der Lehre des h. Thomas, die er in ſeiner allgemeinen Moral (1. 2. quaest. 13, art. 3) vorträgt, daß ſich die Wahl auf das beziehe, was zum letzten Endzwecke führe, und daß bei den verſchiedenen Mitteln hierzu von einer Wahl die Rede ſein könne; aber demjenigen, was ſich der Wille als ſeinen letzten Endzweck ſetze, hange er abſolut an, und der letzte Endzweck falle keineswegs mehr unter eine Wahl [1]). Nach der Lehre des h. Thomas iſt der letzte Endzweck des Menſchen die höchſte und vollendete Glückſeligkeit deſſelben durch die Anſchauung Gottes. Denn Gott wird durch dieſe höchſte und vollkommenſte Mittheilung ſeiner Güte

1) Electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio. Unde finis, in quantum huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae: — primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae: — ita etiam contingit, id, quod est in una operatione ut

an die vernünftige Kreatur am meiſten verherrlicht; und ſo wird der finis primarius et absolutus der ganzen Schöpfung, die Verherrlichung Gottes, durch dieſen finis secundarius et conditionatus, die Seligkeit der vernünftigen Kreatur in Folge der Vereinigung mit Gott durch die visio beatifica, am vollſtändigſten verwirklicht; — was eben das Tridentinum (Sess. VI, Cap. 7) durch die Lehre hervorheben will, der Endzweck unſerer Rechtfertigung ſei die Ehre Gottes und Chriſti und das ewige Leben (causa finalis justificationis nostrae gloria Dei et Christi ac vita aeterna). Die Rechtfertigung, d. h. die Verſetzung der vernünftigen Kreatur in den Zuſtand, daß ihr wirkliches Sein ihrem Sein in der göttlichen Idee entſpricht, — indem uns Gott nach der gegenwärtigen Vorſehung alle natürlichen Kräfte nur deßhalb gegeben hat, daß wir durch die heiligmachende Gnade auf übernatürliche Weiſe mit ihm vereinigt werden, — dieſe Rechtfertigung iſt das größte Werk Gottes unter allen Wirkſamkeiten Gottes nach Außen. Daher dürfen wir ſagen, daß der letzte Endzweck der Schöpfung die Verherrlichung Gottes und die Seligkeit der vernünftigen Kreatur durch die Anſchauung Gottes iſt. Hinſichtlich dieſes letzten Endzweckes iſt nach dem h. Thomas keineswegs irgendwie mehr an eine Wahl zu denken. Die vernünftige Kreatur will denſelben, oder ſie will ihn nicht, ein drittes iſt ausgeſchloſſen.

---

finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae. Unde apud eum, qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit II Cor. 12, 10: Cum infirmor, tunc potens sum. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Wiewohl bei einer subjektiven Interpretation einige Stellen in der Summa des h. Thomas mit dieser Darstellung nicht im Einklange zu stehen oder gar in diametralen Widerspruch zu treten scheinen, so ist doch die **Grundanschauung** des h. Thomas über die Freiheit offenbar nur eine solche, welche die Freiheit als Selbstbestimmung auffaßt.

§. 8.

Die Erklärung der Freiheit des Willens nach dem h. Bonaventura.

Daß der h. Bonaventura, der Zeitgenosse des h. Thomas, die Freiheit des Willens lehrt, auch wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges vorhanden und die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist, geht aus seiner Lehre von der Trinität hervor. So schwierig, ermüdend und oft unverständlich auch die Belegstellen hierfür aus dem h. Bonaventura sind, müssen wir sie dennoch, da er als Doctor Ecclesiae in hohem Ansehn steht, der Hauptsache nach darlegen. So schreibt er zu einer Stelle des Lombarden[1]: Ad evidentiam huius partis tria principaliter quaeruntur. Primo quaeritur, utrum generatio Filii sit secundum conditionem necessitatis. Secundo, utrum sit secundum rationem voluntatis. Tertio, utrum secundum conditionem exemplaritatis. Quaestio I. An necessaria sit in divinis generatio Filii? Quod generatio sit secundum conditionem

1) S. Bonav: Opera Omnia. Lib. I, Sent. dist. 6, art. 1, quaest. 1—2 und tom. I, pag. 119. Ed. Vent. 1751.

necessitatis, sic ostenditur. Foecundior et actualior est natura in Patre ad producendum Filium, quam sit in luce ad producendum radium. Sed lucem necesse est radium producere, ita quod productio est in ipsa secundum conditionem necessitatis: ergo multo fortius in Patre respectu Filii. Die Zeugung des Sohnes in Gott iſt nothwendig, nämlich naturnothwendig. Freilich iſt der Grund, den er anführt, ohne Bedeutung.

Item omne, quod emanat ab alio, emanat secundum conditionem necessitatis aut contingentiae: ergo et Filius emanat ab altero istorum modorum. Sed non secundum conditionem contingentiae, quia tunc contingens esset, Filium generari. Ergo. Bei der Zeugung des Sohnes, wie bei der Hauchung des h. Geiſtes iſt jeder Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeſchloſſen. Sie ſind wie das Weſen Gottes nothwendig im abſoluten Sinne des Wortes. Item ab Omnipotente detrahere maximum posse, est impossible. Sed Deus Pater est omnipotens, cuius maximum posse est generare Filium. Ergo detrahere ei posse generare Filium est impossibile. Sed in aeternis potentia est conjuncta actui. Ergo pari ratione impossibile est auferre actum generationis. Ergo impossibile est non generare. Sed impossibile non esse et necesse esse convertuntur. Ergo necesse est generare. Derſelbe Gedanke, wie vorher, aber noch ſtärker ausgedrückt. Dann läßt er die Gegenargumente folgen.

Contra 1. Augustinus ad Orosium et Magister dicit in Litera (der Sentenzenmeiſter in der Stelle ſeines Buches, die der h. Bonaventura hier erklären will): Nec voluntate, nec necessitate genuit Pater Filium, quia necessitas in Deo non est. Ideo cett.

2. Item Hilarius in Libro de Synodis: Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium: ergo non fuit ibi necessitas naturalis, nec necessitas alia, ut videtur. Ergo cett.

3. Item nobilius producens est illud, quod dominatur suae actioni, quam quod subjacet. Sed agens secundum rationem necessitatis subjacet actioni, quia velit nolit oportet ipsum facere. Ergo simpliciter Pater, qui est nobilissimum agens, nobilissimo modo producit Filium: non igitur secundum conditionem necessitatis.

4. Item hoc idem potest ostendi sic. Quod gratis datur, non de necessitate datur. Sed Richardus dicit, quod in Patre est amor gratuitus, quo dat esse Filio et Spiritui sancto. Si ergo gratis dat, non dat necessario. Jetzt folgt die eigentliche Unterſuchung.

Conclusio. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod multiplex est necessitas. Quaedam enim est necessitas proveniens ex principio disconveniente, quaedem ex principio deficiente, quaedam ex principio conveniente et sufficiente. Illa autem, quae provenit ex principio disconveniente, est duplex. Aut enim est ex ipso movente contra naturam: et haec est necessitas violentiae: aut contra voluntatem: et est necessitas coactionis: et de illis duobus modis quaerit haereticus: qui sunt valde usitati. Illa similiter, quae est ex principio deficiente, est duplex. Aut enim est respectu ejus, quo res est nata compleri: et haec est indigentiae necessitas, ut cibi et potus, et de hac dicit Joannes: Qui vidit fratrem suum necesse habere. Aut respectu ejus, quod incurrit ex ipso defectu: et haec est necessitas inevitabilis, qualis est in morte et in primis motibus.

Hanc necessitatem incurrit homo ex carentia originalis justitiae . . . . . Tertia est similiter duplex, quae est ex principio sufficiente et conveniente. Aut enim ex principio sufficiente in disponendo: et haec est necessitas materiae dispositae, quae potest dici necessitas exigentiae, aut in complendo: et haec immutabilitatis est necessitas. Et hoc ultimo modo necessitas cadit in Deo, et principaliter in Deo, quia ipse solus est, qui principaliter sibi omnino sufficit, et qui secundum omnia convenit. Haec autem necessitas non repugnat libertati voluntatis, sed solum vertibilitati, qualis non est in Deo. In Gott, will der h. Bonaventura ſagen, beſtehen die abſolute Nothwendigkeit und die abſolute Freiheit in einem einzigen, abſolut einfachen, ewigen und unendlichen Zuſammenſchluſſe, weil beide Attribute nur ein Gutes von ihm ausſagen können. Alſo hat der h. Bonaventura die Freiheit des Willens auch dann noch gelehrt, wenn die Beſtimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden iſt. Dann folgt die Widerlegung der oben angegebenen vier Einwendungen.

1. Ad illud, quod objicitur de Litera, dicendum, quod illud intelligitur de necessitate coactionis, quae nullo modo cadit in Deum.

2. Similiter et Hilarius intelligit de hac eadem. Unde subjungit in Litera (in der Stelle beim Lombarden), non naturali necessitate, cum nollet, tunc enim ibi esset coactio, dum repugnat voluntas.

3. Ad illud, quod objicitur, quod agens per necessitatem subjacet suae actioni, dicendum, quod falsum est. Cum enim est necessitas repugnans, necesse est voluntatem subjici, quia non potest praevalere. Sed

quando est necessitas summe consonans, non potens discordare a voluntate, tunc nullam inducit subjectionem, sicut patet. Deus necessario est beatus et necessario vult esse beatus: et sicut necessarium est ipsum esse beatum, ita et velle illi intelligendum est in generatione Filii. Hier wiederholt er denſelben Gedanken mit gleicher Beſtimmtheit.

4. Ad illud, quod objicitur de amore gratuito, dicendum, quod duo sunt in gratuito amore. Unum est, quod dat liberalitate mera, ita quod nulla est exigentia sive debitum meriti vel naturae. Aliud, quia dat sine retributione: et quantum ad hoc secundum, dicitur amor gratuitus in Patre, non quantum ad primum: nam foecunditas Patris necessario est ratio communicandi naturam.

Quaestio secunda.

An generatio in divinis sit secundum rationem voluntatis. Utrum generatio Filii sit secundum rationem voluntatis? — Et quod non. Videtur primo per auctoritatem, secundo per rationes. Primo ostenditur per auctoritatem Hilarii, qui dicit in libro de Synodis: Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed Filio natura dedit.

Item Augustinus reprehendit Eunomianum, qui posuit, Filium Dei esse filium voluntatis: ergo si recte reprehendit, generatio Filii non est secundum rationem voluntatis.

Item rationibus ostenditur sic. Generatio, quantum est de se, est exitus naturalis sive per modum naturae. Sed ille est alius modus producendi, quam per voluntatem. Ergo.

Item Filius est sapientia Patris. Ergo si procedit secundum rationem voluntatis, voluntas est prior sapientia. Sed hoc est inconveniens, quia cognitio secundum rationem intelligendi praecedit affectionem sive voluntatem.

Sed contra 1. In omni natura ordinata potentia naturalis subjacet voluntati vel saltem conformatur voluntati, sicut patet in primo homine. Sed in Deo est natura ordinatissima. Ergo nihil est a natura vel per naturam, quod non sit per voluntatem.

2. Item ad hoc est auctoritas Hilarii in III. de Trinitate: Pater ante omne tempus Filium procreavit, omne, quod est Deus, per caritatem nativitati ejus impertinens. Si per caritatem, ergo per voluntatem.

3. Item Origenes loquens de mente divina dicit: Germen proferens voluntatis fit Verbi Pater. Ergo videtur, quod Filius generetur a Patre per voluntatem, et quod fit Filius voluntatis.

4. Item consimilis est modus producendi in Trinitate creata et in Trinitate increata. Sed in imagine notitia oritur mediante voluntate a mente. Ergo Filius a Patre mediante voluntate sive per voluntatem. Minor patet per Augustinum: Partum mentis praecedit appetitus, quo dum quaerendo invenimus, quod nosse volumus, nascitur proles, ipsa notitia.

5. Item ubi est major communicatio, ibi est liberalitas major. Sed Pater plus communicat Filio, quam omnibus creaturis. Ergo major est ibi liberalitas. Ergo cum creaturae procedant per modum liberalitatis, multo magis Filius.

6. Item in creaturis exsistentibus in actu generationis simul movet natura et voluntas, et nihil ex hoc

Filio derogatur. Ergo si Pater magis producit secundum se totum, quem creatura: ergo multo fortius per naturam et voluntatem.

Conclusio. Voluntas potest dupliciter considerari respectu voliti, scilicet ut in ratione approbantis et diligentis et sic est respectu omnis boni, sive sit necessarium, sive sit contingens, sive creatum, sive increatum, sive ab alio, sive non ab alio, ut patet. Haec enim vera est: Pater vult esse Deus. Alio modo consideratur ut in ratione producentis. Et hoc dupliciter, aut prout est principium distinctum contra naturam, secundum quod dicitur, quod alia sunt natura, alia voluntate, aut prout est conjunctum. Si prout est principium distinctum, sic distinguitur voluntas dupliciter scilicet accedens et antecedens. Voluntas accedens est, qua aliquis de non volente fit volens. Haec non est in Deo, nec respectu Dei. Deus enim non habet aliam novam voluntatem nec respectu sui nec respectu alterius. Voluntas antecedens praecedit effectum causalitate et duratione. Haec quidem est in Deo, sed non respectu Dei, sed respectu creaturae solum. Omnes enim divinae personae sunt simul. Alio modo, prout voluntas consideratur ut principium conjunctum naturae, potest esse dupliciter, quia tunc natura et voluntas sunt principium. Aut igitur natura est producens principaliter voluntate communicante, aut e converso. Utrumque enim principaliter esse non potest.

Si voluntas est principium cum communicante natura, sic est processio Spiritus sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura. Si vero natura est principium cum communicante voluntate, sic est generatio

Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus, et ideo dicitur, quod sibi in eo complacet Pater, et dicitur Filius dilectionis. Dann die Antwort auf die Einwendungen.

1. 2. 3. Ad illud, quod objicitur in contrarium, quod generatio est per modum voluntatis sive secundum rationem voluntatis, dicendum, quod hoc intelligitur aut de voluntate approbante, ut ostendunt duae auctoritates Hilarii et Origenis, aut de voluntate communicante cum natura, ut ratio, quae posita est primo.

4. Ad illud vero, quod objicitur de similitudine imaginis, dicendum, quod in hoc est dissimilis imago creata ipsi Trinitati increatae, ut dicit Augustinus XV de Trinitate, quia ibi non nascitur Verbum per inquisitionem, sicut potest nasci in nobis: unde valet potius ad oppositum, quam ad propositum.

5. Ad illud, quod objicitur, quod major est communicatio in generatione Filii, dicendum, quod major communicatio vel minor non facit modum emanandi esse secundum liberalitatem vel secundum modum voluntatis, sed modus sive ratio communicandi. Et quia Pater communicat creaturis per voluntatem, ita quod voluntas ejus est causa producens Filio per foecunditatem naturae, ideo non sic dicitur Filius produci per voluntatem, sicut creaturae.

6. Ad illud, quod in generatione hominis simul movet natura et voluntas, dicendum, quod hoc est propter defectum magis, quam propter complementum, quia Pater per se non potest generare, sed esse communicatione cum alio distante, quod fit ad imperium volun-

tatis. Deus autem alio adjuvante non indiget: et ideo non est simile.

Quaestio tertia.

An generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis.

1. Et quod sic videtur hoc modo. Super illud Psalmi: Semel locutus est Deus, Glossa: Id est: Filium genuit, in quo omnia disponit. Sed dispositio aeterna dicit rationem exemplaris. Ergo si Filius procedit ut Verbum, procedit per modum exemplaritatis.

2. Item generatio Filii a Patre est similis productioni notitiae ex mente. Sed notitia procedit ex mente secundum rationem exemplaris, quia exemplar est ratio cognoscendi. Ergo.

3. Item quod est imago in producto, hoc est exemplar in producente. Quando enim productum expresse repraesentat, imago dicitur. Similiter cum producens expresse repraesentat, exemplar dicitur. Ergo cum Filius procedat ut imago, eadem ratione per modum exemplaritatis.

4. Item omne principium cognitivum rei producendae producit secundum rationem exemplandi. Sed Pater est principium Filii cognitivum, ergo producit Filium secundum rationem exemplaris. Si dicas, quod illud non sufficit, imo necesse est, quod exemplar et exemplatum differant in forma et natura, hoc nihil est, quia si homo, dum generat hominem, posset talem generare, qualem cogitat, tunc generatio illa non tantum esset secundum naturam, sed etiam secundum exemplar. Sed Pater omnino producit Filium, ut scivit et voluit. Ergo. Si dicas,

quod nec illud sufficit, sed necesse est exemplar praecedere: objicitur: Si Deus ab aeterno creasset mundum per impossibile, nihilominus mundus esset productus secundum rationem exemplaritatis.

Contra. In inferioribus agens per naturam et agens per exemplar esse opposito dividuntur, sicut natura et intellectus. Ergo quod producitur secundum naturam, non producitur secundum rationem exemplaritatis. Sed Filius secundum naturam producitur a Patre. Ergo. Item omne producens aliud secundum rationem exemplaritatis producit secundum rationem voluntatis. Sed Pater, ut ostensum est supra, non producit Filium per voluntatem. Ergo cett. Item formae non est forma, ergo nec exemplaris exemplar. Sed Filius est ars et exemplar omnium. Ergo non habet exemplar in Patre. Ergo non procedit secundum rationem exemplaritatis. Item, quod est in alio secundum veritatem, non est in illo secundum exemplar. Sed Filius est in Patre secundum veritatem. Ergo non procedit secundum rationem exemplaritatis.

Conclusio. Respondeo dicendum, quod sicut procedere per modum voluntatis et liberalitatis est dupliciter, — uno enim modo procedit per modum liberalitatis ipsum, quod non est liberalitas, sed quod fit vel datur ex liberalitate, et sic creaturae procedunt a Deo: alio modo sicut id, quod est ratio liberalitatis, ut amor, et sic procedit Spiritus sanctus ut amor, qui est donum, in quo omnia dona donantur: — sic per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie: sicut creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic importat exemplar

causalitatem formalem respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplantis sicut ratio exemplandi, et sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris, quum non tantum se loquitur, sed etiam caetera disponit. Unde Filius secundum Augustinum dicitur plena ars omnium rationum viventium. Et hinc habet ortum illud, quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse. Et ille modus producendi secundum exemplaritatem non repugnat processui naturali, imo non potest esse nisi naturalis. Alius vero modus repugnat processui naturali: est enim secundum voluntatis imperium, ita quod producens et productum differunt sicut causa et causatum et unum secundum veritatem non est in alio.

Unde rationes inductae ad hanc partem procedunt secundum hanc viam et secundum hanc verum concludunt, secundum aliam vero nulla concludit, imo ad omnes respondendum est per interemptionem.

1. 2. 3. Illae autem, quae objiciuntur in contrarium, omnes procedunt secundum aliam viam, quia dicunt, quod procedit secundum modum exemplaritatis, quod est ratio exemplandi: quod patet, quia sumuntur a ratione aeternae dispositionis, cognitionis et imaginis. Ultima vero ratio concludit, quod procedit per modum exemplaritatis, sicut exemplatum, et propterea solvenda est per interemptionem.

4. Ad illud ergo, quod objicitur, quod omne principium rei producendae, si habet cognitionem, producit per exempla, dicendum est, quod illud falsum est, nisi ratio cognitionis praecedat, ita quod habeat praecognitionem saltem secundum rationem causae ad effectum:

quae ordinatis exigit essentialem diversitatem sive substantialem.. Exemplatum enim, secundum quod exemplatum, non est in exemplante secundum veritatem, sed per similitudinem: quae inquam similitudo, cum sit ratio cognoscendi et exemplandi, dicitur exemplar. Procedit ergo Filius secundum rationem exemplaritatis, non sicut exemplatum per exemplar, sed sicut ipsum exemplar vel ratio exemplandi [1]).

Et si tu objicias, quod exemplar commune est toti Trinitati, respondet ad hoc Altissiodorensis de mundo architypo sive de ideis, quod idea sive mundus architypus non tantum appropriatum est ipsi Filio, verum etiam proprium.

Vel aliter potest dici, quin secundum quod exemplar dicit rationem cognoscendi, sic commune est toti Trinitati et appropriatur Filio, sicut Sapientia. Secundum vero quod ultra hoc dicit rationem emanandi, sic est proprium Filii et sic importatur per hoc nomen Verbum.

Aus dieſer ganzen, mühſamen und ſchwierigen Erörterung ſehen wir, wie der h. Bonaventura mit ängſtlicher Sorgfalt feſtgehalten haben will, daß die Freiheit auch von dem Weſen und von den innern Thätigkeiten Gottes ausgeſagt werden muß, obſchon hierbei die Möglichkeit des Gegentheils ausgeſchloſſen bleibt. Alſo hat der h. Bonaventura die Willensfreiheit gelehrt, wenngleich die Beſtimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges vorhanden iſt.

---

1) Der h. Bonaventura will hier nur den Gedanken ausdrücken, daß das Sein eines Dinges in ſich, das Sein deſſelben in der göttlichen Idee und das Sein deſſelben in unſerer Erkenntniß drei ſehr verſchiedene Dinge ſeien, während ſie nach dem Pantheismus Eins und daſſelbe ſind.

Nur zu dieſem Zwecke haben wir jene Darſtellung des Urſprunges der zweiten und dritten göttlichen Perſon nach dem h. Bonaventura hier wiedergeben wollen. Denn es ließen ſich ſonſt über manche einzelne Gedanken in dieſer Erörterung beanſtandende Fragen erheben. Wenn er Vergleiche und Bilder aus der körperlichen und unbewußten Schöpfung entnimmt, ſo hat er allerdings das für ſich, daß die ganze Welt nach dem Bilde der Allerheiligſten Dreieinigkeit erſchaffen iſt. Auch hat er für dieſes Verfahren die Wahrheit, daß, da die ſichtbare Welt das eigenthümliche Gebiet des Menſchen iſt, er in ihr alle ſeine Gedanken ausgeſtalten ſoll. Sogar auf Tertullian kann er ſich für dieſes Verfahren berufen. Denn dieſer Schriftſteller entnimmt die meiſten Verſuche, das Geheimniß von der Allerheiligſten Dreieinigkeit dem Verſtändniſſe näher zu legen, aus der körperlichen Welt. So bedient er ſich der Vergleiche Wurzeln, Baum, Frucht. Jeder ſieht wohl das Unpaſſende; denn die Dreiheit iſt darin zwar ausgedrückt, nicht aber die Wahrheit, daß jede der drei göttlichen Perſonen in allem, was den Begriff der Gottheit ausmacht, den beiden andern völlig gleich iſt. Aber unſern Zweck, nämlich zu zeigen, daß der h. Bonaventura die Freiheit des Willens auch dann noch feſtgehalten haben will, wenn die Beſtimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden iſt, und ſchließlich, daß er die Freiheit als Selbſtbeſtimmung erklärt, glauben wir hiermit erreicht zu haben.

§. 9.

Die Darſtellung der Freiheit des Willens nach dem h. Alphons von Liguori.

Daß auch der berühmte Theologe und Ordensſtifter, der h. Alphons Maria von Liguori dieſelbe Definition der Willensfreiheit zu Grunde gelegt hat, erſehen wir aus ſeinem großen Werke Theologia moralis, worin er ſagt (lib. V, nro. 9.): Voluntarium dividitur in liberum seu contingens et necessarium. Primum fit a voluntate, quae operatur cum indifferentia ad volendum et nolendum. Talis est amor viatoris in Deum. Secundum a voluntate determinata ad unum, ut est amor beatorum in patria. Gonet docet contra Vasquesium, quod ratio voluntarii perfectius reperitur in actibus necessariis, quam liberis. Ratio est, quia quo major est amor, eo majus est voluntarium, id est, major voluntatis propensio et major cognitio intellectus. Talis est amor necessarius Dei erga se ipsum, vel amor beatorum, quo toto conatu feruntur in Deum. Dieſe Worte des großen Heiligen kann man nicht genug erwägen. Die Freiheit des Willens beſteht alſo nach ihm auch dann, wenn der Wille ſich nur auf ein einziges Objekt richten kann, wenn er auf ein Einziges hin beſtimmt iſt, und ſchließlich, wenn in dieſem Sinne eine Nothwendigkeit für ihn vorliegt. Ja, die Freiheit des Willens iſt bei einer ſolchen Nothwendigkeit noch um ſo größer, weil dann die ganze Kraft des Willens auf dieſes eine Objekt gerichtet wird und in demſelben ſich gleichſam verzehrt, indem die Vernunft einſieht, daß die Richtung des Willens auf ein anderes Objekt durchaus unmöglich iſt. So iſt es auch, ſagt der h. Alphons, mit der Liebe, nämlich mit der Freiheit, mit welcher

Gott sich selbst will, und mit der Liebe der Seligen zu Gott. Offenbar hat dieser Heilige die Willensfreiheit hier gelehrt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist, ja sogar die Freiheit des Willens in jenem Falle für um so größer erklärt. Diese Lehre des h. Alphons dürfte aber um so mehr zu beachten sein, da seine Moraltheologie das größte Ansehn in der Kirche erlangt hat, und keine einzige Moraltheologie sich seinem Einflusse zu entziehen vermögen wird. Denn zunächst hat Pius VII. behufs der Seligsprechung ihres Verfassers die sämmtlichen Schriften desselben aufs genaueste untersuchen lassen. Diese Untersuchung gab als Endergebniß die größte Anerkennung von Seiten des h. apostolischen Stuhles, und seine Werke wurden dringend empfohlen. Endlich erklärte Gregor XVI., daß jeder Professor der Moral alle Entscheidungen und Ansichten des seligen Alphons öffentlich vortragen dürfe, und daß jedem Beichtvater sie alle auch praktisch zu befolgen gestattet sei [1]).

Wir dürfen demnach sagen, daß wir durch diese Stelle des h. Alphons eine wahrhaft entscheidende Auktorität für unsere Definition der Willensfreiheit, nämlich, daß sie Selbstbestimmung ist, gewonnen haben; denn ihm wird doch jeder Theologe unbedenklich folgen dürfen. Diese Erklärung der Freiheit wendet auch der h. Alphons auf Gott, auf die seligen Engel und Menschen an. An eine Wahl kann hierbei nicht mehr gedacht werden, und also ist sie ihm ebenfalls nur eine Offenbarung der Selbstbestimmung, aber keineswegs bildet sie das eigentliche Wesen derselben.

1) Wenn man bedenkt, mit welcher äußersten Vorsicht und wahrhaft apostolischen Gewissenhaftigkeit in allen seinen Entscheidungen der h. Apost. Stuhl zu Wege geht, so wird man stets mit Zuversicht und Freudigkeit denselben folgen und sicher sein, daß man auf diese Weise nie fehlen kann.

§. 10.

Bildungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der Freiheit des Willens nach Hirscher[1]).

An die Bemerkungen und Erklärungen der Kirchenväter über die Freiheit können wir auch die Anschauungsweise einiger Theologen neuerer und neuester Zeiten anschließen, und zwar führen wir zunächst Hirscher an, weil dessen Schriften, wenn auch nicht frei von Mängeln, dennoch zu ihrer Zeit weitverbreitet waren und noch heute von Vielen berücksichtigt werden. So schreibt er in seiner „Christlichen Moral", welche allerdings von bedeutenden Theologen zu verschiedenen Zeiten verschieden beurtheilt worden, folgendermaßen (p. 161): „Der Mensch ist kraft seiner Wiedervereinigung mit Gott und durch den Beistand der göttlichen Gnade frei, aber zur Freiheit. Er hatte ursprünglich die Bestimmung, seine selbstthätige Kraft dem Versucher gegenüber in Besitz zu nehmen und sich zur freien und bewährten Treue gegen Gott zu erheben. Nun diese Bestimmung hat er noch itzt. Gott hat sich ihm wieder genaht und steht ihm bei mit seiner Gnade; aber nicht dazu, daß er für sich stethin in der gleichen Ohnmächtigkeit verharre, sondern eben, daß er, von der Gnade gehoben und ge-

---

1) Selbstverständlich haben wir die Schriften von Hirscher, welche auf dem Index stehen, nicht berücksichtigt. Doch wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß er dieselben aus dem Buchhandel zurückgezogen und sich dem h. apostolischen Stuhle freudig unterworfen hat. Möchten diesem Beispiele alle diejenigen folgen, welche sich in ähnlicher Lage befinden! Gewiß werden sie wieder im Herzen Frieden finden.

tragen, seine freie Kraft in Besitz nehme, sie im Kampfe übe und so zu jener Treue und Bewährtheit gelange, zu welcher er ursprünglich bestimmt war und noch ist. Ja nicht soll der Mensch an der Hand der Gnade zu einer Selbstständigkeit und Kraft heranwachsen, die Gottes und seiner Gnade nicht mehr bedarf. Solches Streben wäre eben so selbstsüchtig als in sich unmöglich. Denn wo gibt es außer Gott eine Freiheit? Die Himmlischen sind Freie, aber sie sind es in Gott. Der Mensch soll in treuer Mitwirkung mit der Gnade nur in dem Sinne frei werden, daß er über die Macht der Welt und des Fleisches hinauswachse; damit aber entwächst er nicht etwa Gott und seiner Gnade, vielmehr wächst er damit nur tiefer und tiefer in die Gemeinschaft mit Gott hinein. Das Eine ist nicht ohne das Andere. Und so ist der Mensch durch seine Vereinigung mit Gott und seiner Gnade frei gemacht zur Freiheit, aber zugleich frei gemacht zur Abhängigkeit, d. h. zur unbegrenzten und ewig treuen Ueberantwortung an Gott. Daß die eigene Selbstbestimmungskraft des Menschen wirklich in der angegebenen Weise bildbar und zur Vervollkommnung berufen sei, ist klare Lehre der h. Schrift sowohl als der Erfahrung. So redet Christus bei Joh. 8, 32—36 von Sklaven, die er frei zu machen gekommen sei. Noch also waren sie Unfreie; aber sie sollten Freie werden durch ihn. Also hatten sie hiezu auch, gleichwie den Beruf, so die Fähigkeit. Und nicht mechanisch sollten oder konnten sie aus ihrer Sklaverei erlöst werden: nein! sie selbst sollten frei werden. Und das ist überhaupt im N. Test. der Unterschied zwischen denen, welche durch das Evangelium wieder hergestellt sind, und den Andern, die noch im alten Zustande leben, daß Letztere nichts weiter haben, als ein Wahlvermögen zwischen dem Guten und Bösen, das aber noch unter dem Gebot der Sünde steht,

jene dagegen zur wirklichen Freiheit d. h. zur stehenden Superiorität des Geistes oder Willens über die sündhafte Lust emporgestiegen sind. Sind sie aber emporgestiegen und haben sie gerade hierin ihre Bestimmung erfüllt, so hatten sie auch den Beruf, ihr bloßes Wahlvermögen zwischen Gut und Bös zur Unvermögendheit des Sündigens, d. i. zur eigentlichen Freiheit (Joh. 8, 32—36. Röm. 6, 18. 8, 2. 2 Kor. 8, 17. Jak. 1, 25.) empor zu bilden. Der Herr spricht zu Paulus: „Die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen". 2 Kor. 12, 9. Die bedrängte Kraft bildet sich folglich am Widerstand, und was ihr Gefahr und Leiden brachte, hebt ihre Stärke. Hebt es aber ihre Stärke, so hatte sie die Fähigkeit gehoben zu werden, und dazu die Bestimmung. Was lehrt uns hinsichtlich dieser Fähigkeit und Bestimmung die Menschengeschichte? Wir sagen: welche Superiorität des Geistes über seine Sphäre in Vielen, die sich durch treue Anstrengung ihrer Kraft die Herrschaft über sich selbst errungen haben! — Es ist klar: sie alle trugen das Vermögen, ja den Beruf dieser Superiorität in sich; und die Andern, die sich nicht emporgearbeitet haben, besaßen und besitzen sie dieses Vermögen und diesen Beruf darum weniger?

Was hier von dem in der Freiheitsanlage befindlichen Vermögen und Berufe des Fortschreitens bis hin zu jener Freiheit, die da die Freiheit der Kinder Gottes ist, gesagt wurde, dasselbe gilt nun aber auch nach der entgegengesetzten Seite hin. Der Mensch hat eben so das entsetzliche Vermögen, in die volleste Knechtschaft unter die Gelüste des Herzens hinabzusinken, seine angeborene Kraft für's Gute mehr und mehr verlierend. Joh. 8, 34. 2 Petr. 2, 19. Und zwar bedarf es hierzu nicht der geringsten

Mühe [1]). Die Neigung zu dieſem Verſinken iſt ihm eingeboren, und wo er ſich an die Uebermacht des Fleiſches ergibt, thut er etwas, ſo ihm leicht und natürlich. Röm. 7 [2]).

Folgeſätze. — Laut des Bisherigen ſteht feſt:

I. Der Geiſt iſt frei auch in dem Sinne, daß er als Centralkraft über ſeine Sphäre zu herrſchen vermag; aber er iſt es, wie im Anfang, ſo um ſo mehr itzt, nur unter dem Beiſtand der Gnade.

II. Des Menſchen Freiheit ſteht bei Jedem zuerſt auf der Stufe des Wahlvermögens zwiſchen Gut und Bös, zwiſchen dem Willen Gottes und des Fleiſches; aber ſie muß von dieſer Anfangsſtufe empor zur eigentlichen Freiheit, welche iſt die Superiorität des Geiſtes über Welt und Fleiſch, über Kampf und Wahl. Joh. 8, 32—36. Röm. 6, 18. 8, 2. 2 Kor. 3, 17.*) und die Ueberantwortung an Gott, an Chriſtus und ſeinen Willen. 1 Kor. 7, 22. 1 Petr. 2, 16.

III. Der Menſch iſt alſo frei, um frei zu werden, d. h. ſeine Kraft ſo zu verwenden und zu üben, daß es ihm natürlich und leicht ſei, das Geſetz Gottes in ſeiner Sphäre auszuführen.

---

1) Hirſcher hat durchaus Unrecht zu behaupten, daß zum Hinabſteigen in das Verderben es keiner Anſtrengung bedürfe. Gewiß liegt auch in der Sünde eine, freilich vergebliche, Kraftäußerung, wie der h. Bernhard ſo ergreifend in ſeiner Schrift De duodecim gradibus humilitatis bezeichnet.

2) Auf Röm. 7 brauchte Hirſcher ſich dabei nicht zu berufen; denn es iſt ebenſo verkehrt, die Neigung zum Böſen natürlich nennen zu wollen, als anzunehmen, daß alle Werke des Menſchen im Stande der Ungnade durchaus böſe ſein müſſen.

*) „Wir finden dieſe Vorſtellungsweiſe ſchon bei mehren heidniſchen Weiſen, beſonders aber auch bei den Kirchenvätern. Clemens Alex. ſagt ausdrücklich: *Τὸ ὑποπεσεῖν καὶ παραχωρῆσαι τοῖς πάθεσιν, ἀσχάτη δουλεῖα ὥσπερ ἀμελεῖ τὸ κρατεῖν τούτων, ἐλευθερία μόνη.* Strom. Lib. II, C. 23, p. 506. Ganz ſo Lib. III, C. 5, p. 531."

IV. Aber er ist frei auch mit dem Vermögen gänzlicher Unfreiheit. Er kann ein völliger Sklave werden des Fleisches, der Welt und des Teufels. Joh. 8, 34. 2 Petr. 2, 19. Was wachsen kann, kann auch abnehmen."

In dieser Darstellung [1]) faßt also Hirscher das Wesen der Freiheit ganz richtig als Selbstbestimmung auf. Allerdings hätte er sich noch schärfer ausdrücken können, indem er sie als bewußte Selbstbestimmung erklärte. Die Wahl ist ihm gleichfalls nur eine Offenbarung der Freiheit. Leider vermissen wir auch eine gehörige Unterscheidung zwischen der Freiheit, die jeder Mensch von Natur aus besitzt, und derjenigen, welche er durch die Gnade der Rechtfertigung erlangt, obschon diese Unterscheidung durch das von ihm selbst angeführte Citat aus Clemens v. Alexandrien ihm so nahe lag. Immerhin verdienen aber seine Bemerkungen über die Freiheit und das Wesen derselben, namentlich wenn man jene verschwommene Zeit, in der er lebte und wirkte, betrachtet, eine Erwähnung und Beachtung.

§. 11.

Die Freiheit des Willens auch als Selbstbestimmung nach Kleutgen.

P. Kleutgen hat in seinem vortrefflichen Werke „Die Theologie der Vorzeit" die Freiheit als ein Wahlvermögen aufgefaßt. Indessen läßt es sich nicht verkennen, daß diese

1) Auch Kaulig stimmt im Wesentlichen mit dieser Darstellung überein. Dagegen hat Huber eine von dieser Auffassungsweise der Freiheit vollständig abweichende Ansicht.

Erklärung im Allgemeinen ihm selbst nicht genügt. In solchem Falle nimmt er dann auch die von uns gegebene Erklärung der Freiheit als Selbstbestimmung an. Denn er gesteht ein, daß der Wille an eine Wahl oft gar nicht mehr denke, und daß die Bestimmungsfähigkeit des Willens oft nur für ein Einziges vorhanden sei, obgleich die Freiheit des Willens im vollen und strengen Sinne bestehen bleibe.

So sucht er in seinem Werke die von Leibnitz gegebene Erklärung der Freiheit zu widerlegen. Dieser kommt aber wesentlich darauf hinaus, daß die Freiheit eine Selbstthätigkeit sei. Bei dieser Widerlegung schreibt Kleutgen Folgendes (p. 269): „Aber heißt es nicht das Wesen der Freiheit verkennen, wenn man den Grund, weßhalb der Wille so und nicht anders will, in etwas anderem als im Willen selber sucht? Dort ist Freiheit, wo Selbstbestimmung ist. Selbstthätigkeit, welche nämlich Leibnitz schon für Freiheit halten möchte, ist nicht Selbstbestimmung. Soll der Wille nicht bloß aus ihm innewohnender Kraft handeln, sondern auch zum Handeln oder Nichthandeln sich selbst bestimmen, so kann man jenen hinreichenden Grund seiner Entscheidung nur in ihm selber suchen. Die Freiheit ist ja eben das Vermögen des Willens, sich selbst zu bestimmen. Und also ist eben sie auch der hinreichende Grund, nach dem Leibnitz fragt".

Diese Aeußerungen von Kleutgen sind in der That sehr treffend. Er sieht wohl ein, daß er mit der Auffassung der Freiheit als eines Wahlvermögens den geistesmächtigen Angriff Leibnitzens nicht aushalten könne. Er entscheidet sich daher für die Erklärung der Freiheit als einer Selbstbestimmung durch den Willen. Selbstthätigkeit, sagt er ganz richtig, sei noch nicht Selbstbestimmung. Denn erstere kann noch von bewußtlosen Geschöpfen ausgesagt werden, aber niemals die

letztere. So hat Kleutgen, indem er die Freiheit als die bewußte Selbstbestimmung auffaßt, gleichfalls unsere Definition der Freiheit angenommen. Denn die Selbstbestimmung liegt ja schon darin, daß er die Freiheit des Willens auch da noch annimmt, wo die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges vorhanden ist. Dies sagt er ganz klar (p. 218): „Wenn ein Geist so beschaffen ist, daß er nur das wahrhaft Gute begehren und das wahrhaft Schlechte verabscheuen kann, so ist darin freilich eine Nothwendigkeit enthalten, aber eine Nothwendigkeit, die gewiß nicht als ein Mangel oder Uebel betrachtet werden darf. Heißt das ja nichts anders, als so weise und gut sein, daß man keines schlechten Wollens fähig ist!" Also gesteht er hier selbst ein, daß auch dann noch die Freiheit vorhanden ist, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur auf ein Einziges geht, und das Gegentheil ausgeschlossen bleibt. Die Erinnerung, daß eine Nothwendigkeit in diesem Sinne kein Mangel oder Uebel, sondern eine Vollkommenheit sei, ist selbstverständlich. Denn durch die Freiheit des erschaffenen Geistes wollen wir auf analoge Weise die Freiheit Gottes erkennen. Wenn wir daher sagen, daß die Freiheit des Willens auch dann noch vorhanden ist, falls dieser sich nur für ein Einziges bestimmen kann, und wenn wir die Nothwendigkeit in diesem Sinne mit der Freiheit vereinigen, so kann auch die Nothwendigkeit in diesem Sinne nicht etwas Unvollkommenes oder Mangelhaftes bezeichnen, weil in Gott nichts Unvollkommenes sein kann. Auch durch das Ansehn dieses großen Theologen neuester Zeit glauben wir unsere Definition der Freiheit hinlänglich begründet zu haben, wiewohl dieselbe, namentlich auf dem Gebiete der Theologie, unendliche Schwierigkeiten enthält.

§. 12.

Die Auseinandersetzung der Freiheit des Willens als Selbstbestimmung nach Friedhoff.

Endlich hat auch Friedhoff die von uns aufgestellte und durchgeführte Erklärung und Definition der Freiheit des Willens als der (bewußten) Selbstbestimmung auseinandergesetzt [1]). Jede Definition über philosophische oder theologische Gegenstände, sagt Friedhoff, muß ihrem Umfange und Inhalte nach auf dem gesammten Gebiete dieser Disciplinen anwendbar und durchführbar sein. Die theologische Definition der Freiheit als eines Wahlvermögens entbehrt aber auf dem Gebiete der Theologie der durchgängigen Applikabilität, und nur die Freiheit als Selbstbestimmung ist auf jede vernünftige Kreatur anwendbar; denn die Seligen und Verdammten können hinsichtlich des wesentlichen und eigentlichen Objektes der Freiheit, nämlich der Erreichung oder Nichterreichung der glückseligen Anschauung Gottes, nicht mehr wählen. Vielmehr setzen sich die Verdammten mit Freiheit gegen Gott und zwar so, daß, wenn ihnen die Möglichkeit gegeben wäre zur Sinnesänderung, sie dennoch mit Freiheit auf die Gemeinschaft Gottes verzichten würden. Die Seligen dagegen setzen sich mit Freiheit für Gott, und selbst die Qualen der Hölle würden sie

1) Vgl. Prof. Friedhoff Dogm. §. 24 u. 105. Allgem. Mor. §. 18—21. Auf die Werke dieses Gelehrten hat Prof. Schmid in seiner Schrift „Wissensch. Richtungen auf dem Gebiete des Katholiz." (die Theorie Möhlers, Kuhns und Friedhoff's) zuerst aufmerksam gemacht.

nicht vermögen, auf die Gemeinschaft Gottes zu verzichten. Ferner sagt Friedhoff, daß die üblichen Ausreden der Vertheidiger der Definition der Freiheit als Wahlvermögen, nämlich der Selige könne im Guten, der Verdammte im Bösen wählen, und sich so der Wille entweder im Guten oder Bösen befestigen, unbegründet seien, weil man über die Wahrheit hinwegsehe, daß das eigentliche und wesentliche Objekt der Freiheit in der Erreichung oder Nichterreichung der Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade, in jenem Leben durch die glückselige Anschauung Gottes selbst besteht, folglich die Wahlkraft sich auf die Erreichung oder Verwerfung der visio beatifica richten muß. Also ist im Seligen wie im Verdammten die Freiheit nur die (bewußte) Selbstbestimmung; ebenso in Christus als Menschen, der vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die visio beatifica gehabt hat. Soll ferner die Freiheit als Wahlvermögen aufgefaßt werden, so kann sie Gott einzig und allein in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen zugeschrieben werden. Dies ist freilich ein gewöhnliches Verfahren, daß man sagt, Gott komme in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Innen die Nothwendigkeit, in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen die Freiheit zu. Indessen diese gewöhnliche Darstellung, sagt Friedhoff, ist verwerflich. Denn jedes Attribut, was ein Gutes aussagt, muß von Gott prädizirt werden, weil alles Gute virtualiter in ihm existirt. Nun ist aber auch das Attribut „Nothwendigkeit" ein Gutes; denn das Wesen und die inneren Thätigkeiten Gottes sind in dem Sinne nothwendig, daß sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils in Beziehung auf sie ausgeschlossen ist. Auch das Attribut „Freiheit" bezeichnet ein Gutes und zwar nach der Ansicht Aller das erhabenste Gut des Menschen. Ferner alle Attribute, die wir Gott bei-

legen, dürfen ſich niemals gegenſeitig ausſchließen. Und da nun durch die kreatürliche Freiheit die Freiheit Gottes auf analoge Weiſe erkannt werden muß, ſo muß die Freiheit von Gott doch zunächſt in Beziehung auf ſein Weſen und ſeine inneren Thätigkeiten ausgeſagt werden. Denn Gott kann die Freiheit zunächſt nur in Beziehung auf dieſe haben, weil er als abſolutes Prinzip ſich ſelbſt Zweck und Geſetz iſt. Soll aber die Freiheit wie die Nothwendigkeit Gott zunächſt in Beziehung auf ſein Weſen und ſeine inneren Thätigkeiten zugeſchrieben werden, ſo kann das nach dem Vorhergeſagten nur in dem Sinne geſchehen, daß beide Attribute ſich nicht ausſchließen, und daß folglich bei der Freiheit wie bei der Nothwendigkeit in Beziehung auf das Weſen und die inneren Thätigkeiten Gottes der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeſchloſſen bleibt. Sollen aber Freiheit und Nothwendigkeit, oder die Richtung des Willens auf ein Einziges in Gott vereinigt beſtehen, dann kann man in dieſem Falle, wie Friedhoff treffend bemerkt, nur eine ſolche Definition der Freiheit auf Gott anwenden, der zufolge ſie die (bewußte) Selbſtbeſtimmung iſt. Schließlich ſtimmt er mit unſerer Anſicht überein, daß alle diejenigen Theologen, welche Gott die Freiheit allein in Beziehung auf ſeine Wirkſamkeit nach Außen, die Nothwendigkeit in Beziehung auf ſeine Wirkſamkeit nach Innen zuſchreiben und folglich Nothwendigkeit und Freiheit in Beziehung auf Gott als ſchroffe Gegenſätze hinſtellen, damit nichts gewonnen haben. Denn vorausgeſetzt, daß Gott ſo die Welt erſchaffen wollte, nicht etwa den status naturae purae, ſondern den finis supernaturalis et indebitus, oder daß die gegenwärtige Weltordnung beſtehen ſollte, ſo iſt dieſer Wille Gottes, worauf jene Theologen allein die Freiheit Gottes beſchränken, hypothetiſch nothwendig, und ſo kommt ihnen unvermerkt Nothwendigkeit

neben der Freiheit zu ſtehen. Alſo ſagen wir, daß in Gott hinſichtlich ſeines Weſens und ſeiner inneren Thätigkeiten die abſolute Nothwendigkeit und die abſolute Freiheit, hinſichtlich ſeiner Wirkſamkeit nach Außen die hypothetiſche Nothwendigkeit und hypothetiſche Freiheit beſtehen, folglich auch bei Gott immer die Freiheit nur Selbſtbeſtimmung iſt.

Dritter Theil.

Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt.

Einleitung.

Gewiß hat das Christenthum durch seine Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens die geistige Neuschaffung der Welt bewirkt. Durch das Christenthum allein ist der freie Wille der Faktor in den großen Ereignissen der Weltgeschichte, wie auch in dem Leben jedes einzelnen Menschen geworden, insofern dieses hier und jenseits seine Bedeutung hat. Denn der Mensch gebraucht seinen freien Willen als Mittel zu seiner Selbstbestimmung, um seinen letzten Endzweck, nämlich die Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade und in jenem Leben durch die glückselige Anschauung Gottes und die unmittelbare Vereinigung mit ihm, zu erreichen. Darum bildet es die Aufgabe jedes einzelnen Menschen, in der ihm von Gott gegebenen heiligmachenden Gnade bis zum Abschlusse seiner Prüfungszeit zu beharren und sich um die Wiedererlangung der verlorenen heiligmachenden Gnade

zu bemühen. In dieser Hinsicht aber müssen wir offenbar dem Menschen die Freiheit des Willens als eine natürliche Seelenkraft zuschreiben und folglich ihm auch in dieser Hinsicht die natürliche Freiheit vindiziren, weil sie von der menschlichen Natur der Wirklichkeit oder doch der Anlage nach untrennbar ist.

Darum ist diese Freiheit des Willens in jeder vernünftigen Kreatur, in dem Seligen, Verdammten, Gerechten oder Sünder, insofern sie sich selbst bestimmen, vorhanden. Und weil diese Freiheit des Willens als eine vom Schöpfer gegebene Kraft unvertilgbar [1]) im erschaffenen Geiste ist, deßwegen hat auch durch sie jeder Mensch, so lange er noch in diesem Leben ist, die Befähigung zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott. Die Ansicht, daß es schon in diesem Leben einen Sünder geben könne, der sich nicht mehr zu bekehren vermöge, weil Gott ihm keine Gnade mehr angedeihen lasse, ist daher durchaus verwerflich. Ist nun also die Freiheit als natürliche Kraft der Seele in jedem Menschen unvertilgbar, wie alle andern natürlichen Kräfte der Seele, dann müssen wir dieselbe, eben wie jeder Mensch und jedes vernünftige Geschöpf sie besitzt, als natürliche Freiheit bezeichnen. Aber insofern der Mensch diese natürliche Freiheit gebraucht, um mit Hülfe der aktuellen Gnade die empfangene heiligmachende Gnade zu bewahren und durch die Beharrlichkeit in derselben

---

1) Vgl. h. Thomas P. I, quaest. 98, art. 2: Ea, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Präziser und schärfer kann man den Satz, daß durch die Sünde keine wesentliche Aenderung in den natürlichen Kräften der vernünftigen Kreatur eintreten kann, nicht aussprechen. Darum hat unsere Kirche auch immer den Satz festgehalten: etiam in daemonibus naturalia manserunt integra, während die Reformatoren die Freiheit durch den Sündenfall aufgehoben sein ließen.

das ewige Leben zu erreichen[1]), und insofern die heiligmachende Gnade und durch sie auch die Freiheit von der Knechtschaft der Todsünde und die göttliche Kraft zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes, der visio beatifica, in ihm bestehen, — nennen wir diesen Zustand der Rechtfertigung oder der heiligmachenden Gnade in ihm die übernatürliche Freiheit. Diesen Zustand müssen wir die übernatürliche Freiheit nennen, weil wir auch die heiligmachende Gnade als status supernaturalis et omnino indebitus zu bezeichnen haben. Diese übernatürliche Freiheit aber ist nur durch die Rechtfertigung in uns, und sie ist daher nicht in allen Menschen, sondern nur in dem Gerechtfertigten. Leider wird dies oft ganz übersehen, und die übernatürliche Freiheit von der natürlichen nicht genug unterschieden[2]), indem jene ohne weiteres allen Menschen zugeeignet wird. Indessen muß diese Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Freiheit ebenso sicher aufgestellt und festgehalten werden, als die Natur und die Gnade zwei verschiedene Stufen der Wirksamkeit Gottes nach Außen sind, und als nur derjenige Mensch, welcher die heiligmachende Gnade besitzt, gerechtfertigt ist. Wir kommen folglich durch den von selbst gegebenen Entwicklungsgang unserer Aufgabe auf den Begriff des Uebernatürlichen, welchen wir hier mit aller Sorgfalt zu entwickeln haben, weil gerade dieser Begriff nicht nur einer der tiefsten und weittragendsten,

1) Vgl. Trident. Sess. VI, Can. 22: S. q. d., justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. Die Vorbereitung zur Rechtfertigung, worüber ibid. Cap. 6 die Rede ist, haben wir nicht genannt, weil der Mensch dann noch im Stande der Todsünde ist und folglich der übernatürlichen Freiheit entbehrt.

2) Das Verdienst, diese Unterscheidung zuerst gründlich hervorgehoben zu haben, gehört unbedingt dem P. Kleutgen.

ſondern auch einer der ſchwierigſten auf dem Gebiete der geſammten Theologie iſt, wie wir aus dem Nachfolgenden erſehen werden.

§. 1.

Der Begriff des Uebernatürlichen.

Der Begriff des Uebernatürlichen ſtützt ſich auf zwei Momente: erſtens auf das Dogma, daß die vernünftige Kreatur nach der gegenwärtigen göttlichen Vorſehung zur Glückſeligkeit durch die unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Weſens und durch die Vereinigung mit demſelben beſtimmt iſt, zweitens auf die gänzliche Unzulänglichkeit der natürlichen Kräfte der vernünftigen Kreatur, zu dieſer Beſtimmung zu gelangen.

Das Dogma, daß die visio beatifica den Endzweck unſeres Daſeins bildet, haben die ökumeniſchen Conzilien von Vienne, von Florenz und von Trient ausgeſprochen [1]). Auch

---

1) Das Conzil von Florenz ſagt in dem Unionsdekrete: Animae perfecte purae in coelum mox recipiuntur et intuentur ipsum Deum trinum et unum, sicuti est. Weiter wird dann geſagt, daß die in der Todſünde oder in der Erbſünde Verſtorbenen von Gottes Anſchauung ausgeſchloſſen ſeien. Das Trid. aber ſagt Sess. VI, Can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. Das ewige Leben iſt die Anſchauung Gottes. Vgl. Joh. 17, 3: „Das iſt das ewige Leben, daß ſie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum“. Ebendaſſelbe lehrt das Trid. Sess. V, Can. 5: Si quis per Jesu Christi domini nostri gratiam,

die h. Schrift lehrt die Anſchauung Gottes als unſern Endzweck ſehr beſtimmt (Pſ. 83, 6—8): „Glückſelig der Mann, welcher ſeine Hülfe von Dir hat! Aufgänge bereitet er in ſeinem Herzen, im Thale der Thränen, an dem Orte, den er ſich geſetzt hat. Denn Segen wird der Geſetzgeber geben, ſie werden von Kraft zu Kraft voranſchreiten; der erhabene Gott wird in Sion geſchaut werden". Offenbar ſpricht hier die h. Schrift von der Anſchauung Gottes im ewigen Leben, welche ſich der Menſch durch die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade und durch das Fortſchreiten von einer tugendhaften Beſtrebung zu andern immer intenſiveren Kraftäußerungen des ihm innewohnenden Feuers der göttlichen Liebe erwerben ſolle.

Die glückſelige Anſchauung Gottes iſt alſo das Ziel und die Beſtimmung des Menſchen — ſelbſtverſtändlich nach der gegenwärtigen Anordnung der göttlichen Vorſehung. Denn Gott hätte uns ja auch zu einem bloß natürlichen Endzwecke erſchaffen können.

Der status naturae purae iſt immerhin eine Möglichkeit, nicht bloß eine logiſche, ſondern auch eine phyſiſche und

---

quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: a. s. In reatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem; qui non secundum carnem ambulant, sed, veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Die Gnade der h. Taufe befähigt zur unmittelbaren Erlangung des ewigen Lebens. Ebendieſelbe Wahrheit ſpricht das symbolum Athanasianum mit den einfachen Worten aus: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum.

moraliſche. Auch ohne einen übernatürlichen Endzweck und ohne jegliche Ausſicht auf denſelben und zudem mit allen Leiden dieſes Lebens hätte Gott den Menſchen von vornherein erſchaffen können. Nur wären dann dieſe Leiden des Lebens keine Folge der Sünde, keine Strafzuſtände (poenalitates), ſondern bloß natürliche Zuſtände und Verhältniſſe, geordnet und geſetzt nach dem Willen des Schöpfers. Das beweiſt auch die Verdammung der 55ſten Propoſition des Bajus: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur [1]). Ferner folgt es daraus, daß die Kirche den status primi hominis immer als einen status vere indebitus et omnino supernaturalis anerkannt und feſtgehalten und jede entgegenſtehende Lehre bei ihrem jedesmaligen Auftreten durchaus perhorrescirt hat. Alſo iſt der Menſch de facto zu einer wahrhaft übernatürlichen Beſtimmung von Gott erſchaffen. Er ſoll ihn ſeinem Weſen nach erkennen und deßhalb auf wahrhaft übernatürliche Weiſe mit der abſoluten Wahrheit und abſoluten Güte unendlich ſelig werden.

Ebendaſſelbe lehrt unſer Heiland [2]): „Sehet zu, daß ihr keins von dieſen Kleinen verachtet, denn ihre Engel ſchauen immerfort das Angeſicht meines Vaters, der im Himmel iſt". Daß die Engel mit den Menſchen ebendieſelbe übernatürliche

---

1) Obwohl nach den Verſicherungen des Rippalda in ſeinem Werke über die Propositiones Baianae damnatae in den uns noch vorhandenen Schriften des Bajus dieſe Theſis ſich nicht mehr vorfindet, ſo iſt ſie doch der Grundpfeiler ſeines geſammten Lehrgebäudes, wie es auch Rippalda ſelbſt eingeſteht, und Bajus muß ſie viva voce vom Katheder ausgeſprochen haben, wie es wohl noch heute zu geſchehen pflegt, daß manche gelehrte Herren von ihren Lehrſtühlen aus mehr ſprechen als ſie verantworten können.

2) Math. 18, 10.

Bestimmung hatten, nämlich durch die visio beatifica mit Gott vereinigt zu werden, lehrt hier offenbar der Heiland. Dies fordert auch die Einheit des Universums, welche in dem gemeinschaftlichen übernatürlichen Endzwecke der vernünftigen Kreatur wesentlich eingeschlossen ist. Der h. Paulus lehrt gleichfalls dasselbe im ganzen dreizehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther. Hier setzt der Apostel drei Hauptgedanken auseinander.

Erstens. Unter allen Tugenden kann allein die Liebe Gottes rechtfertigen, weil sie die eigentliche Frucht und Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, durch welche allein wir vor Gott gerechtfertigt zu werden vermögen. (V. 1—3.)

Zweitens. Deßhalb ist diese theologische Tugend der Liebe die alleinige und die einzige Form aller andern Tugenden. (V. 4—7.)

Drittens. Deßhalb wird die Liebe auch im ewigen Leben, wo doch alle andern Tugenden aufhören, da sie keinen Gegenstand ihrer Aeußerungen mehr haben, niemals aufhören, und in der Liebe werden alle andern Tugenden virtuell fortbestehen, und dann wird erst die Liebe vollkommen sein, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. (V. 8—13.)

Die Worte des Apostels sind zu merkwürdig und erhaben, als daß wir uns ihrer Anführung überheben könnten. „1. Wenn ich die Sprachen der Engel und Menschen redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. 2. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und wüßte alle Geheimnisse und besäße alle Wissenschaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. 3. Und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austheilte, und wenn ich meinen Leib dem bren-

nendſten Schmerze hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, ſo nützte es mir nichts [1]). 4. Die Liebe iſt geduldig, iſt gütig, die Liebe beneidet nicht, ſie handelt nicht unbeſcheiden, ſie iſt nicht aufgeblaſen, 5. ſie iſt nicht ehrgeizig, ſie iſt nicht ſelbſtſüchtig, ſie läßt ſich nicht erbittern, ſie denkt nichts Arges, 6. ſie freut ſich nicht über die Ungerechtigkeit, hat aber Freude an der Wahrheit, 7. ſie erträgt Alles, ſie glaubt Alles, ſie hofft Alles, ſie duldet Alles. 8. Die Liebe hört nie auf, wenn auch die Weiſſagung aufhört, wenn die Sprachen ein Ende nehmen, wenn die Wiſſenſchaft vergeht. 9. Denn Stückwerk iſt unſer Erkennen und Stückwerk unſer Weiſſagen. 10. Wenn aber das Vollendete kommt, dann wird das Stückwerk aufhören. 11. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, hatte Einſicht wie ein Kind, dachte wie ein Kind. Als ich aber ein Mann ward, legte ich ab, was kindlich war. 12. Jetzt ſehen wir durch einen Spiegel räthſelhaft, alsdann aber von Angeſicht zu Angeſicht, jetzt erkenne ich ſtückweiſe, dann aber werde ich erkennen, ſo wie auch ich erkannt bin. 13. Im gegenwärtigen Leben aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe. Das Größte unter ihnen iſt die Liebe".

Nach dieſer ergreifenden Darſtellung des Apoſtels iſt die Liebe zu Gott ein ewig bleibendes, alle natürlichen Kräfte der vernünftigen Kreatur in ſich vereinigendes und dadurch gleichſam verzehrendes Feuer, welches durch die Vereinigung mit Gott und durch die Anſchauung Gottes abſolut vollkommen wird. Alſo hat der Menſch eine übernatürliche Beſtimmung.

---

1) Neander hat Unrecht, wenn er in ſeiner Geſchichte der chriſtlichen Kirche durch die Pflanzung und Leitung der Apoſtel (p. 590) behauptet, daß „was die katholiſche Kirche fides informis nennt, der Apoſtel gar nicht einmal Glauben genannt haben würde". Der Apoſtel ſagt ja nicht, daß dies kein Glaube ſei, ſondern daß dies kein — durch die Liebe — lebendiger Glaube ſei!

Aus 1. Joh. 3, 2 ersehen wir dasselbe. „Geliebteste! jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden. Denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Der Jünger der Liebe meint damit, daß wir durch die heiligmachende Gnade zwar auch jetzt Kinder Gottes sind (welchen Gedanken der h. Paulus Röm. 8 ausführt), daß aber die übernatürliche Herrlichkeit durch die Anschauung Gottes an uns noch nicht offenbar geworden ist. Augenscheinlich hat der h. Johannes die übernatürliche Bestimmung des Menschen nachdrücklichst hervorgehoben.

Ferner lehrt auch die h. Schrift die übernatürliche Bestimmung des Menschen in allen denjenigen Stellen, in welchen sie von der Prädestination der Auserwählten spricht. Schwerlich kommt aber in der ganzen h. Schrift irgend ein Gedanke häufiger vor, als der der Prädestination. Sowohl Christus als auch seine Apostel sprechen von der „Vorbestimmung und Vorbereitung der Gnade": „Gott hat schon von Ewigkeit her, bevor er uns erschuf, nach der Gleichförmigkeit mit dem Leben Jesu Christi die guten Werke vorbereitet, in denen wir wandeln sollen" [1]): „Wenngleich der Glaube sich durch äußere Werke nicht bethätigen kann, wenn dies wegen obwaltender Hindernisse unmöglich ist, so wird er den Gläubigen doch zur Gerechtigkeit angerechnet" [2]).

---

1) 2 Timoth. 1, 9. zu vgl. mit Tit. 3, 5. u. Ephes. 2, 10. — 2) Röm. 4, 5. Ebenso redet die h. Schrift von einer Vorbestimmung und Vorbereitung zur Glorie. Math. 20, 23; 25, 34; 1 Kor. 2, 7—9; von einer Vorbestimmung für die Gnade: Ephes. 1, 4. 5; womit Apostgsch. 22, 14 verglichen werden kann; von einer Vorbestimmung für die Glorie, Röm. 9, 23; Hebr. 9, 15; Apost. 13, 48; von einer Vorbestimmung für die Gnade und Glorie zugleich Röm. 8, 29. 30. Ebenso werden in der h. Schrift diejenigen, welche in das ewige Leben

Denn auf der intenſiven Stärke oder auf dem innern Weſen der Tugend wie der Sünde beruht die Imputabilität beider, Gott gegenüber. So erklärt auch endlich der h. Paulus die Prädeſtination als Glaubensartikel [1]). Aus dieſen und vielen andern Stellen der h. Schrift, welche über die Prädeſtination handeln, folgt die übernatürliche Beſtimmung des Menſchen, welche eben in der unmittelbaren Vereinigung mit dem weſenhaften und abſoluten Gute ſelbſt beſteht.

Die Tradition hat gleichfalls zu allen Zeiten dieſelbe Lehre vorgetragen [2]). Bekannt iſt das berühmte Wort Tertullians: Resurrectio mortuorum spes Christianorum; denn durch die Auferſtehung von den Todten hoffen die Gläubigen die Anſchauung Gottes ihrem vollen Umfange nach zu erreichen, weil dann auch das natürliche Verlangen der Seele

---

eingehen, als „Geſegnete des Vaters" bezeichnet Matth. 25, 34; als „Dem Sohne vom Vater Gegebene" Joh. 6, 37—40; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 12; als zu dem Sohne vom Vater Hingezogene Joh. 6, 44; als dem Vater und Sohne Zugehörige und von ihnen nicht Trennbare Joh. 10, 27—29; als Eingeſchriebene im Himmel Luc. 10, 20; Hebr. 12, 23; als Eingeſchriebene im Buche des Lebens Phil. 4, 3; Apoc. 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19; Daniel 12, 1; als nicht zur Welt Gehörige Joh. 17, 14. 16; 15, 19; als Beſiegelte Apoc. 7, 3; 9, 4; als Auserwählte Matth. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24; Röm. 8, 29. 33; Tit. 1, 1; 1 Petr. 1, 1. 2.

1) 2 Timoth. 2, 19.

2) Wahrhaft ergreifend ſchildert der Benediktiner Ruinart in ſeinen Märtyrerakten, wie bei den entſetzlichen Verfolgungen und grauenvollem Todeskampfe die Gläubigen ſtets durch den Hinblick auf die Anſchauung Gottes, welche ſie um jeden Preis erringen wollten, ſich zu ſtärken ſuchten. Auch der Biſchof Challoner hat gleichfalls auf ergreifende Weiſe in ſeinem berühmten Buche „Denkwürdigkeiten über die Verfolgungen der Miſſionspriester und Katholiken in England" während der Regierung der Königin Eliſabeth und der folgenden Regenten (1577—1729) geſchildert. Dieſer ehrwürdige Kirchenfürſt war bekanntlich ſeit 1741 wieder der erſte katholiſche Biſchof in England. Seit dieſer Zeit und namentlich unter dem glorreichen Pontifikate unſeres erhabenen heiligen Vaters Pius IX. hat die göttliche Vorſehung dort wahre Wunder gewirkt.

nach ihrem Körper befriedigt, und so die Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes vollständig den Menschen in sich begreift und verzehrt. Es gibt keinen Kirchenvater oder Kirchenschriftsteller, welcher nicht über die Bestimmung des Menschen zu einer übernatürlichen Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes gesprochen hätte. Die Tradition selbst ist aber in Beziehung auf Glaubens- und Sittenlehre verpflichtend [1]).

Daß also der Mensch eine wahrhaft übernatürliche Bestimmung hat und durch die unmittelbare Vereinigung mit dem höchsten Gute auch eine wahrhaft übernatürliche Glückseligkeit in Ewigkeit genießen soll, ist katholisches Dogma. Und zwar ist diese übernatürliche Bestimmung etwas dem Menschen durchaus nicht irgendwie Gebührendes, sondern aus freier und bloßer Gnade ihm Gegebenes. Für die vernünftige Kreatur aber ist es unmöglich, vermittelst ihrer **eigenen** Kräfte zur Anschauung Gottes zu gelangen [2]). Allerdings hat die Mystik mitunter es behaupten wollen. Sie hat sich mit dem Worte des Apostels, daß unser Erkennen hier nur Stückwerk sei, und wir erst dort von Angesicht zu Angesicht schauen würden, keineswegs begnügen wollen, und hat schon in diesem Leben eine unmittelbare und intuitive Erkenntniß des göttlichen

---

1) Quoad fidem et mores sagt das Trident. Sess. IV. Diese Einschränkung wurde auf den Antrag des berühmten Jesuiten Le Jay gemacht, wie der Kardinal Pallavicini in seiner Geschichte des Conzils von Trient berichtet. Die Privatmeinungen der Kirchenväter und Heiligen sind nur in so weit entscheidend und bindend, insofern sie theologische Gründe für sich haben.

2) Damit wollen wir aber keineswegs in Abrede stellen, daß einzelne von Gott Auserwählte dieser besonderen Gnade Gottes theilhaftig wurden. So wird es von Moses angenommen (Exod. 20) und von Isaak (Cap. 6). Vgl. die Schriftstellen Joh. 12, 41. 42 und App. 28, 26—28. Dasselbe bekennt der h. Paulus (2 Kor. 12, 2—4). Außerdem sind noch andere Heilige dieser großen Gnade allein durch Gottes That theilhaftig geworden.

Wesens erstrebt und diese ihren Adepten als den Preis großer Kasteiungen in Aussicht gestellt. Indessen alle ihre Versuche sind fruchtlos geblieben. Denn, wenn Gott allein schon durch die natürliche Kraft des erschaffenen Geistes seinem Wesen nach von ihm erkannt werden könnte, so könnte es sogar auch gegen seinen Willen geschehen. Wenn aber Gott seinem Wesen nach von seinen vernünftigen Geschöpfen erkannt zu werden vermöchte und zwar gegen seinen Willen, dann würde er gewissermaßen von diesen abhängig sein, und so würde dann der Begriff der absoluten Aseität in Gott aufhören. Die absolute Aseität Gottes, welche die absolute Proseität Gottes, d. h. die Unmöglichkeit einer Zwecksetzung Gottes außer sich selbst, in sich schließt, wird mit Recht als die metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens angesehen, oder als dasjenige unter allen göttlichen Attributen, von welchem wir uns alle übrigen göttlichen Attribute ausgehend denken können; — sowie das Sein als die physische Bestimmung des göttlichen Wesens. Wenn daher Gott ohne und gegen seinen Willen von der vernünftigen Kreatur seinem Wesen nach schon hier erkannt werden könnte, so würde gerade das in ihm fallen, was als das Unterscheidendste, Wesentlichste und Bezeichnendste in Gott angesehen werden muß. Es kann daher sowohl der Mensch als auch der Engel nur von Gott selbst zur Anschauung Gottes erhoben werden, wie es auch wirklich z. B. bei der h. Theresia stattgefunden hat.

Den Begriff des Uebernatürlichen können wir nun aus folgenden Sätzen zusammenstellen und definiren. Offenbar bildet er in gewissem Sinne einen Gegensatz des Begriffes Natur. Natur eines Gegenstandes oder Wesen desselben ist alles dasjenige, was das Dasein desselben als eines solchen bedingt. Die Natur des Menschen ist daher die vernünftige und frei-

wollende Seele, der Körper und die Vereinigung beider — dieſes Dreifache; denn ohne die Verbindung beider iſt der Menſch nur eine abgeſchiedene Seele und ein im Staube ruhender Leib [1]). Die Natur des Engels iſt die rein geiſtige Natur und das Beſtehen durch den Willen Gottes, das Zuſammengeſetztſein aus dem quo est und quid est. Die Kirchenväter freilich machten noch einen Unterſchied zwiſchen den Begriffen Weſen (essentia, substantia, *οὐσία*) und Natur (natura, *φύσις*). Weſen war ihnen dasjenige, was das Daſein eines Dinges als eines ſolchen bedingt. Ferner war ihnen Natur das Prinzip einer Thätigkeit, z. B. wenn ſie die beiden Naturen in Chriſto durch die göttliche und menſchliche Thätigkeit in Chriſto zu beweiſen ſuchten. Indeſſen war dieſe Unterſcheidung nur eine begriffliche und nicht eine ſachliche, weil jedes Geſchöpf nur eine ſeiner Natur oder ſeinem Weſen entſprechende Thätigkeit ſetzt. Daher nehmen ſchon die mittelalterlichen Theologen die Begriffe Weſen und Natur als völlig gleichbedeutend und gebrauchen dieſelben immer promiscue. Dagegen iſt Uebernatur die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade, durch welche wir zur Anſchauung Gottes erhoben und durch das Licht der ewigen Glorie unmittelbar mit ihm ſelbſt vereinigt werden ſollen. Die heiligmachende Gnade wird vom h. Geiſte dem Weſen der menſchlichen Seele eingeſenkt und äußert in den einzelnen Seelenkräften ihre Wirkung; ſo verbindet ſie den Menſchen nach allen ſeinen einzelnen Hauptſeelenkräften mit Gott, und zwar verbindet ſie den Intellektus

1) Die Dichotomie iſt Dogma ſeit dem Conzil von Epheſus (431) und von Vienne (1311); die Trichotomie, leider wieder durch Günther und ſeine Anhänger vertheidigt, iſt neuerdings durch die Verurtheilung des Güntherianismus verdammt worden.

des Menschen mit Gott als der absoluten Wahrheit, das Gefühl oder Gemüth des Menschen mit Gott als dem allein Glückseligkeit spendenden und sich uns mittheilenden Gute; auch den Willen des Menschen mit Gott als dem in sich unendlichen und in sich absolut liebenswürdigen Gute. Die heiligmachende Gnade macht uns unserer Erkenntniß nach voll Wahrheit, unserm Gefühle nach voll Seligkeit und unserm Willen nach voll Heiligkeit. Sie gibt uns die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft, um unsern übernatürlichen Endzweck zu erreichen.

Dieser Begriff der heiligmachenden Gnade ergibt sich aus den schon mehrfach angeführten Stellen des Tridentinum[1]). Sie vereinigt den Willen des Menschen und durch diesen alle seine andern Seelenkräfte so innig mit Gott, daß er fest entschlossen ist, um keinen Preis der Welt, keines irdischen Vortheils oder Nachtheils halber irgend etwas vorzunehmen oder zu begehren, was nach der Lehre der Kirche als Todsünde bezeichnet werden muß. Endlich führt sie ihn dahin, daß er auch jede freiwillige und völlig bedachtsame läßliche Sünde meiden will und schließlich nur das erkannte Bessere und Gott Wohlgefällige immer zu thun bereit ist. Und dies ist der Zustand einer habituellen Fertigkeit in der Liebe zu Gott.

Haben wir aber die übernatürliche Bestimmung, zur Anschauung Gottes zu gelangen, und vermögen wir diese übernatürliche Bestimmung einzig und allein durch die heiligmachende Gnade zu erreichen, dann ist dieselbe augenscheinlich etwas Uebernatürliches, etwas über alle Kräfte der vernünftigen Kreatur Hinausgehendes. Die heiligmachende Gnade ist aber eine durch den h. Geist in der Seele des gerecht-

1) Sess. V, Can. 5 und Sess. VI, Can. 32

fertigten Menschen erschaffene und gesetzte Uebernatur, welche dem Wesen der menschlichen Seele eingesenkt ist und welche sich in den einzelnen hauptsächlichsten und wichtigsten Seelenvermögen äußert als die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [1]).

Der Begriff des Uebernatürlichen ist aber in den beiden Begriffen gratia sanctificans und lumen aeternae gloriae verwirklicht.

Natur und Gnade verhalten sich nicht wie zwei entgegenstehende, sondern wie die niedere und höhere Stufe der Wirksamkeit Gottes nach Außen. Die Natur ist gleichsam der Boden, auf welchem stehend der Mensch sich für Gott und seine übernatürliche Bestimmung entscheiden soll. Die Gnade ist die göttliche Kraft, durch welche diese Entscheidung selbst bewirkt wird, und durch welche die vernünftige Kreatur mit Gott vereinigt und zur Anschauung Gottes erhoben wird. Die Natur ist das Ursprüngliche, die Gnade das zur Natur Hinzukommende — gleichsam das complementum naturae.

Nach der gegenwärtigen Vorsehung sind uns alle natürlichen Kräfte nur um der Gnade willen gegeben, und in diesem Sinne kann man sagen, daß die Natur erst durch die Gnade vollkommen werde [2]). Daher muß die Natur durch den Verlust der heiligmachenden Gnade auch verwundet, befleckt, ver-

---

1) Trid. Sess. VI, Cap. 7: Haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, fidem, spem et caritatem. Vgl. h. Thomas 2. 2. Quaest. 23, art. 2, wo er gegen Petrus Lombardus beweist, daß die Liebe zu Gott die eigentliche Frucht und Wirkung der heiligmachenden Gnade, etwas in der Seele erschaffenes ist. Daher der kurze Satz: Gratia sanctificans est habitus supernaturalis in anima hominis justificati per spiritum sanctum creatus.

2) Die bekannte Grundanschauung über das Verhältniß zwischen Natur und Gnade beim h. Thomas, welche Kuhn bestritten hat.

unreinigt, in sich gestört, geschwächt, verdunkelt werden, mit einem Worte leiden. Ueber diese Verwundung der Natur in allen ihren Kräften durch den Verlust der Uebernatur spricht in ergreifender Weise der h. Thomas [1]): „Alle Kräfte der Seele sind gewissermaßen aus der ihnen eigenthümlichen Richtung entfernt worden, eine Versetzung, welche Verwundung der Natur genannt wird. Es gibt aber vier Vermögen der Seele, welche Träger von Tugenden werden können: die Vernunft, in welcher die Erkenntniß — der Wille, in welchem die Gerechtigkeit — die Strebekraft (irascibile), in welcher die Starkmüthigkeit oder der Muth — und das Begehrungsvermögen (concupiscibile), in welchem die Mäßigung ist. Insofern nun die Vernunft aus ihrer Richtung auf die Wahrheit verdrängt worden, entstand die Wunde der Unwissenheit; insofern der Wille aus seiner Richtung auf das Gute verdrängt ist — die Wunde der Bosheit; insofern das Strebevermögen aus seiner Richtung auf das Schwierige verdrängt ist — die Wunde der Schwäche; insofern das Begehrungsvermögen aus seiner, durch die Vernunft zu leitenden Richtung auf das Angenehme verdrängt ist — entstand die Wunde der Begierlichkeit" [2]).

Ueber das Verhältniß zwischen Natur und Gnade wollen wir uns hier nicht weiter verbreiten. Denn den Begriff des

---

1) Allg. Moral 1. 2. quaest. 85, art. 3.

2) Auch der ausgezeichnete Dogmatiker Sardagna hat nach dieser schönen Darstellung in seiner dogmatischen Lehre vom Urstande vortrefflich hervorgehoben, daß die Bewegungen der Concupiscenz in statu naturae purae durchaus nicht mit der Heftigkeit aufgetreten sein würden, wie gegenwärtig in statu naturae lapsae. Daß Sardagna und Perrone nebenbeibemerkt als theologische Größen betrachtet werden müssen, kann keinem Zweifel unterliegen. Muß es deßhalb nicht befremdend erscheinen, wenn gewisse deutsche Gelehrte absichtlich diese beiden ausgezeichneten römischen Theologen zu ignoriren scheinen?

Uebernatürlichen selbst glauben wir hinlänglich begründet und definirt zu haben. In Beziehung auf Gott aber kann der Begriff des Uebernatürlichen gar nicht gemacht werden. Denn Gott ist der absolut Einfache; in Gott ist daher Nichts und kann auch Nichts sein, als sein Wesen selbst.

§. 2.

Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur.

Für die vernünftige Kreatur ist der Begriff des Uebernatürlichen einer der tiefsten und weittragendsten in der gesammten Theologie. Dies zeigt sich zunächst in der katholischen Lehre vom Urstand des Menschen. Dieser zufolge hatte der Mensch im Urstande eine dreifache Gnade von Gott empfangen. Erstens war er frei von allen Leiden dieses Lebens (impassibilitas) und vom Tode des Leibes (immortalitas); er hätte auch ohne irgend ein Leiden dieses Lebens und ohne den Tod zu seiner übernatürlichen Bestimmung gelangen können. Zweitens war er frei von allen unordentlichen Bewegungen der sinnlichen Natur gegen die Vernunft, und mit tieferer Erkenntniß des Wesens der Geschöpfe ausgestattet. Drittens besaß er die heiligmachende Gnade. — Die Freiheit von Leiden und dem Tode des Leibes und von der Concupiscenz hatte der Mensch nicht durch die Kraft der Natur, sondern durch die Kraft der Gnade. Insofern kann man daher mit Recht sagen, daß die Leidensloſigkeit des Körpers und die Freiheit vom Tode des Leibes und von der Concupiscenz für den ersten Menschen übernatürliche Güter waren. Aber weil sie ihn nicht über die Kräfte der Natur erhoben, sondern

dieſe eigentlich nur in ihrer Schönheit, in ihrem reinen und vollen Glanze darſtellten, deßhalb kann man dieſe Gnade des erſten Menſchen vor dem Sündenfall nicht im ſtrengen und eigentlichen Sinne übernatürlich nennen, ſondern ſie nur als die natura integra, oder, wie der gelehrte Dogmatiker Berlage ſagt, als dona integritatis darſtellen. Erſt durch die heiligmachende Gnade wurde der Menſch über die Kräfte ſeiner Natur hinaus in die Gemeinſchaft des göttlichen Lebens und in die Befähigung zur Anſchauung Gottes erhoben. Sie allein war dem Menſchen vor dem Sündenfalle im wahren und eigentlichen Sinne übernatürlich. Dies tritt beſonders auch dadurch hervor, daß durch den Beſitz der heiligmachenden Gnade der Beſitz aller jener andern Gnaden für den erſten Menſchen bedingt war. Die heiligmachende Gnade bildet das weſenhaft übernatürliche Prinzip der ganzen urſtändlichen Verfaſſung des Menſchen vor dem Sündenfalle. Erſt ſie gab dem Menſchen den status naturae elevatae [1]).

In der geſammten katholiſchen Lehre vom Urſtande bildet daher der Begriff der Uebernatur, welcher zuletzt einzig und allein in der heiligmachenden Gnade beruht, den Schwerpunkt [2]). Auch bei der Lehre von der Gnade tritt die Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur ſcharf hervor.

---

1) Deßhalb haben manche ausgezeichnete Dogmatiker auch in neueſter Zeit z. B. der ehrwürdige P. Schrader in ſeinem Abriſſe der Dogmatik die Unſterblichkeit des Leibes und die Freiheit von der Concupiscenz als dona praeternaturalia bezeichnet, dagegen die heiligmachende Gnade ausſchließlich als donum supernaturale, was gewiß treffend iſt.

2) Vgl. Catech. Rom. P. I, Cap. 2, quaest. 19: Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi atque

Gnade überhaupt muß als die göttliche Kraft aufgefaßt werden, durch welche wir allein zur Anschauung Gottes erhoben werden sollen, und dieser Begriff der Gnade findet seine volle und eigentliche Verwirklichung durch die heiligmachende Gnade selbst. Beim Abschlusse unsrer Prüfungszeit bedingt ihr Besitz die Erlangung der Anschauung Gottes; sie ist die habituelle oder bleibende Kraft in uns, welche uns mit dem dreieinigen Gott im ewigen Leben vereinigen soll. Eine theilweise Verwirklichung findet dieser Begriff in der aktuellen Gnade; sie will den Todsünder zur Erlangung der Rechtfertigung. — wie das Tridentinum lehrt — [1]) führen und den Gerechtfertigten zur Bewahrung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade und zur endlichen Beharrlichkeit unterstützen [2]). In dem Begriffe der Gnade gibt es drei wesentliche Momente. Das Hauptmoment, in welchem die beiden andern aufgehen, ist aber die Uebernatürlichkeit. Wenn nun die Gnade eine wahrhaft übernatürliche, uns in

---

appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praesse voluit: quae quidem facile erit . . . . ex sacra Genesis historia cognoscere. Die Uebernatur des Urmenschen kann nur indirekt aus der Genesis bewiesen werden, nämlich insofern Gen. 1, 26 durch Ephes. 4, 21—23 u. Coloss. 3, 9. 10 erklärt wird.

1) Sess. VI, Cap. 5 u. Can. 3, S. q. d., sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: a. s.

2) Ibid. Cap. 11, 13, 16: in ipsos iustificatos Christus Jesus iugiter virtutem inflat. u. Can. 22. S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse. a. s. Nach dem Tridentinum muß von der heiligmachenden Gnade diejenige unterschieden werden, welche den Todsünder zur Rechtfertigung, den Gerechtfertigten zur Bewahrung und Vermehrung der Rechtfertigung führt. Die heiligmachende Gnade ist daher eine habituelle oder konstante, die aktuelle eine in vorübergehender Wirkung sich äußernde. Daher die zweifache Bezeichnung.

die Gemeinschaft mit Gott erhebende Kraft ist, dann kann sie auch nur aus unendlicher Liebe und freier Güte uns von Gott gegeben werden, d. h. sie ist uns omnino indebita, und muß auch alles Uebel der Sünde heilen. Die beiden letztern Momente haben wir schon oben erwähnt.

Dies ist der katholische Begriff der Gnade; dagegen wollten Bajus und die Jansenisten auch das Moment einer bereits vorhandenen Schuld als wesentlich in den Begriff der Gnade mitaufgenommen wissen. Durch die Verdammung der Thesen [1]) des Bajus hat unsere h. römisch-katholische Kirche jedoch entschieden die Ansicht zurückgewiesen, daß das Vorhandensein einer Schuld zum Begriffe der Gnade gehöre.

Ferner folgerten Bajus und die Jansenisten aus ihrem Prinzipe, daß die Gaben des Menschen vor dem Sündenfalle im wahren und eigentlichen Sinne nicht Gnaden genannt werden dürften, sondern daß sie dem Menschen natürlich und ihm gebührend zuertheilt worden seien, wie wir alle diese Ansichten aus der Verdammung der Thesen durch die Bulle Unigenitus ersehen. Daß es etwas in Beziehung auf den Begriff der Gnade selbst ganz Außerwesentliches ist, ob sie eine Schuld zu tilgen vorfindet oder nicht, folgt schon aus dem Tridentinum, indem es lehrt (Sess. V, Can. 1—3), daß uns ebendieselbe sanctitas et justitia, welche Adam vor dem Sündenfalle gehabt habe, durch Christus wieder hergestellt worden sei.

---

1) Vgl. Corp. Jur. Can. von Richter Append. Dona concessa homini integro et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia: sed quia secundum usum sacrae scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet.

Sind aber nur dieſe drei Begriffe, supernaturalis, gratuita und medicinalis der Gnade weſentlich, ſo läßt ſich wiederum die große Bedeutung des Begriffes des Uebernatürlichen nicht verkennen. Denn was iſt im Gebiete der geſammten katholiſchen Theologie von einer größeren Wichtigkeit, als die Lehre von der Gnade? Sie empfängt uns beim Eintritt in das gegenwärtige Leben durch das Sakrament der Taufe, ſie führt uns auch durch das gegenwärtige Leben hindurch, und ſchließlich ſoll ſie uns bei unſerm Tode zur Anſchauung Gottes erheben.

Ferner erkennen wir auch in der Lehre von der chriſtlichen Tugend dieſen Begriff ſeiner ganzen Wichtigkeit nach. Die Tugend überhaupt iſt die habituelle Fertigkeit etwas zu thun, ein habitus operativus, eine in die entſprechende Thätigkeit übergehende Zuſtändlichkeit [1]). Aber das iſt nur die natürliche Tugend, welche im Allgemeinen einzig und allein auf die Erſtrebung und Verwirklichung des natürlichen Guten

1) Vgl. h. Thomas Allg. Mor. P. 1. 2. Quaest. 55, art. 2: Virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiae, ut supra dictum est. Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit, in quantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires, quae sunt animae et corpori communes. Solae autem illae vires, quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id, quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est, quod sit habitus operativus. In dieſer Erörterung des Begriffes der Tugend wie in ſeiner geſammten Theologie ſetzt der h. Thomas überall voraus, daß uns nach der gegenwärtigen Anord-

hinausgeht. Alles natürliche Gute aber gewinnt schließlich die Bedeutung, daß sich der einzelne Mensch einen selbstständigen Wirkungskreis, eine sittliche Lebensstellung in der menschlichen Gesellschaft erringe, indem diese den Mittelpunkt alles natürlichen Guten für ihn bildet. Es gibt keinen Menschen ohne irgend eine natürliche Tugend. Denn es sind der natürlichen Tugenden ebenso viele und ebenso verschiedene, als es einzelne natürlich gute Bewegungen und Bestrebungen gibt. Alle Momente dieser natürlichen Tugenden führt die h. Tridentinische Kirchenversammlung in einer wahrhaft vom Geiste Gottes selbst gegebenen Darstellung auf diese fünf zurück[1]):

1) Der Mensch im Stande der Todsünde glaubt, angeregt und unterstützt durch die zuvorkommende göttliche Gnade, mit Freiheit, was von Gott geoffenbaret und verheißen sei, und bewegt sich durch diesen Glauben mit Freiheit zu Gott.

2) Der Mensch im Stande der Todsünde hofft, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sein und die Sünde vergeben werde.

3) Er fängt an, Gott als den Quell alles Guten oder als denjenigen, durch welchen allein Glückseligkeit zu finden ist, und außer welchem es keine Glückseligkeit gibt, zu lieben.

4) Er bereut seine Sünden, d. h. mit der unvollkommenen Reue, von welcher das Tridentinum[2]) folgende drei Eigen-

---

nung der göttlichen Vorsehung alle natürlichen Kräfte nur um der Gnade willen, nur wegen unseres übernatürlichen Endzweckes der Vereinigung mit Gott durch die visio beatifica gegeben sind, und daß daher die natürlichen Kräfte in diesem Sinne durch die Gnade ihre Vollendung finden. Dies ist die Grundanschauung über das Verhältniß von Natur und Uebernatur oder Gnade, welche Kuhn bestreitet und Schätzler dagegen annimmt. Wir treten hierin der Ansicht des Letzteren bei, da dieselbe unserer Ueberzeugung nach die richtige ist.

1) Sess. VI, Cap. 6. — 2) Sess. XIV, Cap. 4.

ſchaften als ihr nothwendig angibt, damit ſie den Menſchen im Stande der Todſünde zum Empfange der Rechtfertigung im h. Bußſakramente disponiren könne:

a) ſie muß aus Furcht vor der Hölle und den Strafen hervorgehen, (si ex metu gehennae et poenarum procedat), oder mit andern Worten: ſie muß den Willen des Menſchen vollſtändig von der Todſünde abwenden, ſo daß er ſich Gott unterwirft und nicht etwa denkt, er könne das ungerechte Gut behalten, wenn es keine Hölle gebe (timor serviliter servilis), ſondern denkt, er dürfe das ungerechte Gut nicht behalten, weil es eine Hölle gibt.

b) ſie muß den Willen zu ſündigen gänzlich ausſchließen (si voluntatem peccandi excludat).

c) ſie muß mit der Hoffnung auf Vergebung verbunden, ſein (cum spe veniae).

5) Der Menſch entſchließt ſich im Stande der Todſünde, dasjenige Sakrament zu empfangen, welches ihm die Gnade der Rechtfertigung überbringt.

Nach der berühmten Bulle Unigenitus[1]) und zwei allgemeinen Erklärungen des Tridentinum[2]) können alle natürlich

---

1) Man vgl. von den 101, durch die Bulle Unigenitus verdammten Theſen die 39ſte: Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum, ardoris, nisi ad se praecipitandum, virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali et incapax ad omne bonum. Die Kirche hat immer mit aller Entſchiedenheit die Lehre, daß der Menſch aus ſich nur ſündigen könne, verdammt.

2) Sess. VI, Can. 7. S. q. d., opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare: a. s. Can. 8, S. q. d., gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus peccatum esse, aut peccatores peiores facere: a. s.

tugendhaften Bestrebungen des Menschen auf folgende vier zurückgebracht werden:

1) Der Mensch kann auch im Stande der Todsünde vermöge seiner natürlichen Kräfte einige Wahrheiten der natürlichen Ordnung erkennen.

2) Der Mensch vermag auch im Stande der Todsünde durch seine natürlichen Kräfte einige gute Werke der natürlichen Ordnung zu verrichten [1]).

3) Der Mensch kann auch durch seine natürlichen Kräfte einige Versuchungen überwinden [2]).

4) Der Mensch vermag auch im Stande der Todsünde mit Hülfe der aktuellen Gnade sich zur Rechtfertigung vorzubereiten.

So gibt es verschiedene natürliche Tugenden, theils nach den verschiedenen natürlich guten Neigungen und Affekten [3]) des Menschen, theils nach den verschiedenen Verhältnissen und Umständen des Lebens.

Indessen die wahre Tugend im christlichen Sinne ist nur eine einzige, weil sie durch die heiligmachende Gnade vom

---

1) Sehr bezeichnend sagt der Apostel Paulus Röm. 2, 14: „Die Heiden thuen von Natur aus einige Werke des Gesetzes, obschon sie das Gesetz nicht haben". Er spricht es bestimmt aus: ea, quae legis sunt, faciunt — τὰ τοῦ νόμου, einige Werke des Gesetzes, nicht aber legem faciunt — τὸν νόμον. Denn das Gute der natürlichen Ordnung seinem ganzen Umfange nach kann der Mensch nur mit Hülfe der aktuellen Gnade erfüllen.

2) Die entgegengesetzte Behauptung der Jansenisten und Protestanten läßt den Menschen durch die Macht der Sünde gezwungen und seines freien Willens beraubt sein.

3) Der h. Thomas führt in seiner allg. Mor. P. 1. 2. quaest. 23, art. 4 alle Affekte und Bewegungen der Concupiscenz auf folgende elf zurück: amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia, welche sechs im Begehrungsvermögen, spes et desperatio, timor et audacia, ira, welche fünf in der Strebekraft liegen. So ist auch die Darstellung des Aristoteles über die Affekte oder Leidenschaften.

h. Geiſte unſrer Seele mitgetheilt wird. Denn es iſt Dogma, daß der Glaube, die Hoffnung und die Liebe durch Jeſus Chriſtus von Gott ſelbſt unſrer Seele eingeſenkt werden, und daß daher dieſe drei göttlichen Tugenden die unmittelbar von Gott kommenden, uns mit ihm vereinigenden und zu ihm führenden Tugenden genannt werden, und daß alle Tugenden nur durch die Liebe Gottes ihre wahre Bedeutung haben [1]).

In der heiligmachenden Gnade allein findet daher die geſammte Lehre von der chriſtlichen Tugend ihren Mittelpunkt und ihre Begründung, ihre Wahrheit und Wirklichkeit.

Endlich erſcheint auch die hohe Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur in dem katholiſchen Dogma [2]) von der größeren

---

1) Trid. Sess. VI, Cap. 7.: Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Die Liebe Gottes aus der heiligmachenden Gnade iſt alſo die wahre und einzige Form aller Tugend, in welcher Art ſie auch immer auftreten möge, und in welchem Seelenvermögen ſie auch ihren Sitz habe. Wegen der heiligmachenden Gnade gibt es alſo nur eine einzige Form aller Tugend, folglich auch nur eine Tugend.

2) Dieſes Dogma hat das Tridentinum mit aller Beſtimmtheit ausgeſprochen Sess. XXIV, Can. 9: S. q. d., clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto; et oppositum nil aliud esse quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: a. s., quum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id, quod possumus, tentari. Can 10: S. q. d., statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio: a. s.

Vorzüglichkeit des aus Liebe zu Gott gewählten Standes der Jungfräulichkeit oder des Cölibats vor dem Stande der Ehe. Allerdings ist letzterer ein nothwendiger, weil er nicht nur gegen die, durch den Tod erfolgende Abnahme der menschlichen Gesellschaft gerichtet ist, sodern auch zur Verbreitung und Erhaltung der Kirche Gottes. Er soll auch den Menschen vor den Sünden gegen die Keuschheit schützen, und deßhalb entspricht auch die Ehe der Kardinaltugend der Mäßigung und soll die geheimnißvolle Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche darstellen. Vorzugsweise ist aber die Ehe nothwendig, bis die Zahl der Prädestinirten erfüllt ist. Darum hat Christus die Ehe zu einem Sakramente des neuen Bundes erhoben, welche in der Siebenzahl der Sakramente ein nothwendiges und durchaus unentbehrliches Glied bildet.

Vorzüglicher ist aber der jungfräuliche Stand, und gerade deßhalb hat Christus die Verpflichtung zu demselben mit den Trägern und Inhabern der dreifachen geistlichen Gewalt, — zu lehren, die Gewissen der Menschen zu regieren und zu opfern, welche er selbst zur Erlösung des menschlichen Geschlechts von seinem himmlischen Vater empfangen, — verbunden und in seiner Kirche auf immer begründen wollen. Durch die Uebernahme dieser erhabenen Vollmachten verpflichtet sich der mit denselben betraute und ausgestattete Mensch in erhabenster und vollkommenster Weise für das geistige Wohl und das ewige Heil aller mit ihm in Verbindung kommenden Menschen zu sorgen. Der Priester ist geistlicher Vater Aller. Der höchste und herrlichste Sieg der Gnade über die Natur offenbart sich auch in der Jungfräulichkeit, indem nur durch eine besondere Gnade Gottes, welche wir durch anhaltende innige Gebete erhalten, es leicht wird, die Keuschheit zu bewahren. Von höchster Bedeutung ist deßhalb die Virginität

sowohl in Beziehung auf den Ordens- und Priesterstand, als auch auf die kirchliche Hierarchie überhaupt [1]).

Durch diese wenigen Bemerkungen, die sich allerdings noch sehr vervollständigen und ausführen ließen, glauben wir genugsam angedeutet zu haben, wie umfassend und wichtig der Begriff der Uebernatur auf dem Gebiete der Theologie ist, und daß darum die Unterscheidung zwischen den natürlichen und übernatürlichen Kräften des Menschen und folglich auch die Unterscheidung zwischen seiner natürlichen und übernatürlichen Freiheit von der höchsten Bedeutung ist.

§. 3.

Die ältern und neuern Gegner des Begriffes der Uebernatur.

Seit der Entwicklungsperiode der Theologie als Wissenschaft konnte man voraussehen, daß der Begriff des Uebernatürlichen zu allen Zeiten Controversen hervorrufen würde. Daher ist er auch in älterer, wie in neuerer und neuester

---

1) Trid. Sess. XXIII, Can. 6: S. q. d., in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: a. s. ibid. Can. 1: S. q. d., non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium; vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: a. s. Schlußstein der kirchl. Hierarchie ist aber der h. apost. Stuhl, wie die Kirche ibid. Can. 8 sagt: S. q. d., episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur (nämlich in die Mitgliedschaft der Hierarchie), non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum: a. s. Für die kirchliche Hierachie ist und bleibt aber der Cölibat von der höchsten Bedeutung.

Zeit bekämpft worden. Die hauptsächlichsten und bedeutendsten Gegner desselben glauben wir hier kurz berücksichtigen zu müssen.

Die Ersten, welche den Begriff der Uebernatur durchaus in Abrede stellten, waren die Pelagianer. Nach Pelagius gab es nur in dem Sinne eine Gnade, daß Gott uns die Offenbarung eines alten und neuen Bundes und die Beispiele der Heiligen und vor allem Christi selbst gegeben habe. Er ließ endlich eine Gnade gelten, die dem Menschen dazu verhelfe, leichter die Gebote Gottes zu erfüllen. Aber die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilshandlungen, oder die Gnade als göttliche Kraft, welche den Menschen zur Anschauung Gottes erheben soll, hat weder er, noch seine Anhänger angenommen. Nach gegebener Offenbarung und nach den Beispielen Christi und der Heiligen vermöge der Mensch einzig und allein durch seinen freien Willen sein ewiges Heil zu wirken.

Pelagius unterschied ein posse, velle und agere. Das posse sei von Gott, weil er uns erschaffen, uns die Kräfte des Leibes und der Seele und die Offenbarung im alten und neuen Bunde sammt den Beispielen Christi und der Heiligen gegeben habe; dies posse sei Gnade. Das velle und agere aber stehe bei unserm freien Willen. Durch den rechten Gebrauch des freien Willens allein komme alles Gute und das ewige Heil; durch den verkehrten Gebrauch des freien Willens die Sünde. Daher könne man von einer Erbsünde im wahren und eigentlichen Sinne gar nicht sprechen, sondern nur in dem uneigentlichen, daß die Menschen die Sünde Adams nachgeahmt, indem auch sie freithätig gesündigt hätten. Zwar sei die Taufe der Unmündigen in der ganzen Kirche allgemein, indessen finde sie nicht deßhalb statt, um in den Unmündigen

etwas Sündhaftes zu tilgen, sondern um ihnen zum regnum coelorum zu verhelfen, indem sie ohne Taufe nur zur vita aeterna gelangen würden. Eine Erbsünde im wahren und eigentlichen Sinne sei auch schon deßhalb undenkbar, weil Adam vor dem Sündenfalle ganz in demselben Zustande gewesen sei, in welchem wir alle jetzt geboren würden, nämlich den Leiden dieses Lebens, dem Tode, den Anfechtungen der Concupiscenz unterworfen und ohne eine andere Gnade als die natürlichen Kräfte seines freien Willens.

Man sieht, daß das pelagianische System die absolute Läugnung des Begriffes der Uebernatur ist. Darum kann man auch mit Recht die kantische Philosophie dem Pelagianismus zur Seite stellen; es fehlen jener bloß die christlich klingenden Formen. Beide sind ihrer Natur nach der reinste Rationalismus und konnten bloß die Sache der Gelehrten bleiben und niemals unter dem Volke Anhänger finden. Selbstverständlich mußte der Kantianismus den Begriff des Uebernatürlichen gänzlich läugnen, da nach Kant eine übernatürliche Offenbarung unmöglich ist, und der Begriff der Uebernatur als ein logisch und physisch unmöglicher hingestellt wurde.

In neuerer Zeit bestritten diesen Begriff Bajus, Jansenius, Quesnel und ihre Anhänger, wenigstens in Bezug auf die Gnade des Engels vor seiner Entscheidung und des Menschen vor dem Sündenfalle. Bajus ging von dem eigenthümlichen Begriffe der Gnade aus, den wir schon oben entwickelt haben, nämlich, daß nur dann der Begriff der Gnade vorhanden sei, wenn diese eine Schuld zu tilgen finde. Hierin sind ihm die Jansenisten gefolgt. Von Gnade aber und folglich vom Begriffe des Uebernatürlichen beim Engel vor seiner Entscheidung und beim ersten Menschen vor dem Sündenfalle kann natürlich keine Rede mehr sein. Beide erhielten nur ihre

natürliche Einrichtung, die ihnen gebührt. Bajus und Quesnel [1]) ſprechen das in vielen Theſen auch aus; Janſenius aber durch die weitläufige Ausführung in ſeinem Auguſtinus, daß der Stand der bloßen Natur logiſch und phyſiſch unmöglich ſei. An die pelagianiſche und kantiſche Lehre vom Urſtande des Menſchen hat ſich auch in neueſter Zeit Frohſchammer angeſchloſſen. Nach ihm muß das Dogma von der Erbſünde fallen, da ſich ja noch Ueberreſte von Thieren aus viel früherer Zeit, als die Geneſis anſetze, vorfänden. Dieſes Zeugniß des Todes werde von den Theologen freilich durch die Unterſcheidung zwiſchen einem natürlichen und übernatürlichen Zuſtande zu entkräften geſucht. Indeſſen dieſe Unterſcheidung ſei in ſich unhaltbar. Einſchließlich wenigſtens läugnet er auf dieſe Weiſe den Begriff des Uebernatürlichen. Damit hängt auch auf das engſte zuſammen, daß er in ſeinem Buche [2]) die übernatürliche Leitung und Führung der Patriarchen im alten Bunde läugnet. Ihre in der h. Schrift dargeſtellte Lebensführung ſeien nur innere Erlebniſſe und Begebniſſe geweſen, welche in entſprechender Weiſe äußerlich dargeſtellt ſeien. Damit könne der Kern der Geſchichte beſtehen bleiben. Man ſieht, daß nach dieſer rein willkürlichen Hypotheſe, wie ſolche zu Tauſenden über den Pentateuch und namentlich über die Geneſis aufgeſtellt werden, auch die meſſianiſchen Weiſſagungen der älteſten Zeit fallen müſſen, weil dieſe auf den Patriarchen als ihren Trägern beruhen. Folglich greift Frohſchammer das ganze Chriſtenthum in ſeinem innerſten Weſen an und zwar hauptſächlich dadurch, daß er

---

1) Vgl. Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis Opera post Paschasii Quesnelli recensionem ad complures et praestantissimos MSS. Codices ab illo non consultos exacta ... Curantibus Petro et Hieronymo Fratribus Balleriniis, Pesbyt. Veron. Tom. II. Venetiis. A. MDCCLVI.

2) Das Chriſtenthum u. d. Naturwiſſenſchaft. Wien 1868.

den Begriff des Uebernatürlichen in Abrede stellt. Mit Recht mußte daher der h. apost. Stuhl sein Buch verdammen.

Der Pantheismus und der Materialismus, in welcher Gestalt beide auch immer erscheinen mögen, müssen ebenfalls den Begriff des Uebernatürlichen läugnen. Denn dem Pantheismus zufolge gibt es nur eine einzige Substanz, die göttliche, oder nur ein einziges Sein, das göttliche. Einen außerweltlichen und überweltlichen, in Persönlichkeit an und für sich bestehenden Gott, dem die Welt als die durch ihn gewordene, endliche Substanz gegenübersteht, gibt es nicht. Offenbar muß dann der Begriff der Uebernatur und die Unterscheidung zwischen Natur und Uebernatur gänzlich fallen. Denn in diesem Systeme ist Alles Natur, weil Alles Gott ist. Diese principielle Feindschaft gegen den Begriff des Uebernatürlichen zeigt sich bei den Pantheisten besonders in ihrem Hasse gegen die Transsubstantiation, indem durch dieselbe der persönliche, außer- und überweltliche Gott den Pantheisten sichtbar entgegen tritt.

Auch die Materialisten sind entschiedene und geschworene Feinde des Begriffes der Uebernatur. Nur die todte Materie ist ihnen zufolge die einzige Substanz. Der Begriff der Gottheit hat sich nur aus bloßer Furcht vor den Naturereignissen gebildet. Wir ersehen hieraus, daß die hohe Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur sowohl von den Freunden als auch von den Feinden der Wahrheit anerkannt wird, weil er mit dem Gottesbegriff auf das innigste zusammenhängt. Jenachdem nun dieser seiner Wahrheit gemäß anerkannt oder irgendwie unrichtig aufgefaßt wird, muß auch der Begriff des Uebernatürlichen angenommen oder verworfen werden. Schließlich läßt es sich keineswegs verkennen, daß das Wort „Gott" sowohl unter Christen und Heiden als Pantheisten und Materialisten durchaus verschiedenen Sinn hat.

§. 4.

Die Lehre der h. Schrift über das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit.

Den Begriff der übernatürlichen Freiheit haben wir oben im Gegensatze zu dem der natürlichen Freiheit angegeben. Nur zur Verdeutlichung und präciserer Auffassung mußten die Begriffe des Natürlichen und des Uebernatürlichen überhaupt angegeben und die hohe Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur nachgewiesen werden. Dies ist bisher geschehen. Die übernatürliche Freiheit ist in dem Begriffe der Rechtfertigung wesentlich begründet, wie das schon aus der Definition hervorgeht. Damit aber die übernatürliche Freiheit zu Stande komme, müssen die natürliche Freiheit — die ja nach katholischem Dogma in jedem Menschen auch im Stande der Todsünde bleibt — und die göttliche Gnade zusammenwirken. Aus den zur Begründung der Freiheit des menschlichen Willens im ersten Theile angegebenen Stellen des Tridentinum geht das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit zur Erlangung des ewigen Heiles hervor. Dieses Zusammenwirken der Gnade und Freiheit ist von der größten Bedeutung, weil durch dasselbe die wirksame Gnade (gratia efficax) und die übernatürliche Freiheit begründet ist. Jede Gnade äußert auf den Intellektus der vernünftigen Kreatur (gratia illuminationis) und auf den freien Willen derselben (gratia inspirationis) ihre Wirksamkeit, weil kein erschaffener Geist sich der Einwirkung, die der Geist Gottes auf ihn äußern will, entziehen kann; oder mit andern Worten: diese Wirksamkeit liegt in der Kraft der

Gnade selbst begründet, und daher nennt die Theologie sie gewöhnlich auch efficacia virtutis. Aber diese Einwirkung der Gnade auf sich kann die vernünftige Kreatur auch von sich zurückweisen, wie das Tridentinum lehrt[1]), der Mensch könne die ihm angebotene Gnade zur Bekehrung von sich abweisen; er wirke selbst zu seiner Rechtfertigung und Bekehrung mit, indem er die Gnade in sich aufnehme; er könne seine Wege verkehrt machen.

Wenn der freie Wille die Gnade Gottes von sich abweist, so wird die durch die Gnade erzielte und beabsichtigte Wirkung nicht erreicht. Die Gnade ist zwar dann eine hinreichende, aber nicht eine wirksame; nicht wirksam ist sie durch die Schuld des freien Willens selbst, der ihr seine Zustimmung versagt. Wenn aber der freie Wille die Gnade Gottes in sich aufnimmt, so wirken beide, die Gnade und der freie Wille, zusammen das eine, gleichsam gottmenschliche Werk der Heilswirkung. Beide sind dann ein einziges Agens, wie Christus nur eine und zwar göttliche Person ist. Daher findet die efficacia connexionis statt, durch welche die übernatürliche Freiheit und das ewige Heil bewirkt wird. Dieses Zusammenwirken beider Faktoren, der Gnade und der Freiheit, ist aber ein undurchdringliches Mysterium. Deßhalb sind denn auch so viele Erklärungsversuche über die Vereinigung beider aufgestellt worden. Diese Erklärungsversuche wollen nicht, wie der gelehrte Theologe Dieringer in seiner Dogmatik meint, auseinandersetzen, was jedem der beiden Faktoren zukomme, sondern sie wollen zur Einsicht bringen, wie beide Faktoren zusammen vereinigt werden und als ein einziges Prinzip das ewige Heil und die übernatürliche Freiheit wirken.

1) Vgl. Trid. Sess. VI, Cap. 5, Can. 4—6.

Unter allen Schriftstellern, die jemals über die Vereinigung der Freiheit und der Gnade gehandelt haben, hat nach unserer Ansicht am besten der große Kirchenlehrer und Apostel seiner Zeit, der h. Bernhard, in seinem berühmten Werke de gratia et libero arbitrio geschrieben: Cavendum ergo, ne, cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est, aut Dei necessitati[1]), quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est[2]). Ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum[3]), sanat, cum immutat affectum, roborat, ut perducat ad actum, servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat[4]), in caeteris comitetur[5]). Ad hoc utique praeveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim

---

1) Dadurch betont der h. Bernhard die absolute Freiheit der Weltschöpfung und der Aufrichtung der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung durch unsern übernatürlichen Endzweck.

2) Hiermit lehrt der h. Bernhard das absolute Unverdientsein oder die absolute Indebität der Gnade; die Gnade ist omnino gratuita.

3) Ueber das Verhältniß zwischen Vernunft und Freiheit stellt der h. Bernhard ganz dieselbe Lehre auf, wie der h. Thomas. Der Wille kann sich erst bewegen, wenn die Vernunft erleuchtet ist. Dieser Erleuchtung kann der Wille beistimmen oder widersprechen.

4) Gerade so wie der h. Bernhard lehrt auch Trid. Sess. VI, Cap. 5: Die Gnade komme dem freien Willen ohne irgend ein Verdienst von Seiten des Menschen zuvor. Darin also wirkt die Gnade allein, wie hier treffend der h. Bernhard bemerkt.

5) Ebenso das Trid. Sess. VI, Cap. 16: In ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur. In der Kirche und ihren Heiligen weht nur ein Geist, nämlich der Geist Gottes; er ist ewig derselbe und daher immer dieselben Lehren der Kirche.

per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc et totum illa: sed ut totum in illo, sic totum ex illa. Hier iſt das Zuſammenwirken der göttlichen Gnade und des freien Willens vortrefflich dargeſtellt. Das Dunkle und Geheimnißvolle dieſer Lehre iſt hier vom h. Bernhard, ſo gut es überhaupt möglich iſt, auseinandergeſetzt.

Bevor wir die übernatürliche Freiheit aus der h. Schrift und aus der Tradition begründen, müſſen wir zuerſt das Zuſammenwirken der Gnade und Freiheit ſowohl aus der h. Schrift als auch aus den Kirchenvätern nachweiſen.

Die abſolute Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilshandlungen iſt Dogma. Daß unter jeder Wirkung der Gnade der Wille des Menſchen aber frei bleibt, und folglich Gnade und Freiheit zuſammenbeſtehen, iſt gleichfalls Dogma, indem das Tridentinum lehrt[1]), daß der freie Wille der Gnade widerſtehen könne, daß er durch ſeine Beiſtimmung auch etwas thue und ſich nicht bloß paſſiv verhalte; ferner daß Gott, ſowie er die Wirkung des ewigen Heiles in den Gerechtfertigten angefangen habe, ſo auch dieſelbe in ihnen vollenden werde, wofern nur die Gerechtfertigten ihm ihre Folgſamkeit nicht verſagen[2]), und daß es in der Gewalt des Menſchen

1) Sess. VI, Cap. 5: — neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.

2) Sess. VI, Cap. 6: — Libere moventur in Deum; Cap. 13: Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Wahrſcheinlich hat das Trid. ſich dieſer Ausdrucksweiſe nach dem Vorgange des h. Auguſtinus bedient. Derſelbe ſchreibt in der Erklärung des 39ſten Pſalms (Vulg.): Jam fidelis, jam ambulas in via justitiae. Curam tui non habebit, qui facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super justos et iniustos? Te jam justum ex fide

ſtehe, ſeine Wege zu verderben [1]). Endlich lehrt auch die Kirche, daß Gott mit ſeiner Gnade den guten Werken der Gerechtfertigten zuvorkomme, ſie begleite und ihnen nachfolge [2]). Auch die h. Schrift lehrt daſſelbe in allen denjenigen Stellen, worin geſagt wird, daß der Wille ſich ſelbſt beſtimmt und zum Handeln antreibt, z. B. Pſ. 118, V. 112: „Ich habe mein Herz dazu beſtimmt, um deine Geſetze auf ewig zu erfüllen wegen der Belohnung"; Zachar. 1, 3: „Wendet euch zu mir, und ich werde mich zu euch wenden" [3]); 1 Timoth. 4, 7. 8, wo der Apoſtel den Timotheus ermahnt, daß er ſich ſelbſt zum gottſeligen Leben üben und anſtrengen möge. Ferner lehrt die h. Schrift, daß der Wille des Menſchen ſelbſt handelt und wirkt, daß Gott einem Jeden nach ſeinen Werken vergelten wolle, und daß dieſes Leben die Zeit der Ausſaat für die Ewigkeit ſei; 1 Kor, 3, 8. 9: „Jeder wird ſeinen eignen Lohn von Gott empfangen, gemäß ſeiner Arbeit, denn Gottes Mitarbeiter, Gottes Ackerfeld, Gottes Gebäude ſeid

---

viventem negliget, deseret, dimittet? Imo vero et hic fovet, et hic adjuvat, et hic necessaria subministrat et noxia resecat. Dando consolatur, ut permaneas, auferendo corripit, ne pereas. Dominus curam habebit tui: securus esto. Ille portat, qui te fecit. Ab artificis manu tua noli cadere: si cecideris a manu artificis, frangeris . . . . . Nusquam tibi deest; tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse.

1) Sess. VI, Can. 6: S. q. d., non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s.

2) Sess. VI, Cap. 16. Schon oben citirt. Hier hat das Trid. das Zuſammenwirken der Gnade und des menſchlichen Willens ſcharf hervorgehoben.

3) Ueber dieſe Stelle bemerkt das Trid. Sess. VI, Cap. 5: Unde in sacris literis, quum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; quum respondemus: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

ihr"; ibid. 15, 10: „Aber durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und ſeine Gnade iſt in mir nicht unwirkſam geweſen, denn ich habe mehr als ſie alle gearbeitet, doch nicht ich, ſondern die Gnade Gottes mit mir"; Phil. 2, 12: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern"; Eccl. 31, 10: „Er konnte übertreten, und er hat nicht übertreten, er konnte Böſes thun, und er hat es nicht gethan"; 1 Kor. 7, 37: „Wer aber feſten Entſchluß gefaßt und nicht genöthigt, ſondern Freiheit hat, nach ſeinem Willen zu handeln, und er hat es in ſeinem Herzen beſchloſſen, der thut wohl". In dieſen Stellen wird das freie Mitwirken mit der Gnade geſchildert, in andern dagegen die unfehlbare Wirkſamkeit der Gnade: Ezech. 36, 26: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geiſt in euch legen; ich will wegnehmen das ſteinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleiſch geben"; (vgl. Jerem. 31, 31—33. Hebr. 8, 8. 10); Joh. 6, 44. 45: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich geſandt, ihn nicht ziehet; und ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage. Es ſteht geſchrieben in den Propheten: „Und ſie werden alle Lehrlinge Gottes ſein. Wer immer von dem Vater gehört und gelernt hat, der kommt zu mir"; Phil. 2, 13: „Gott iſt es, der in euch ſowohl das Wollen als das Vollbringen wirket nach ſeinem gnädigen Wohlgefallen".

Alle dieſe und ähnliche Stellen aus der h. Schrift beweiſen, daß mit Hülfe der Gnade Gottes das Heil ſicher gewirkt wird. Dadurch iſt aber keineswegs geſagt, daß die Gnade dem Menſchen eine Nöthigung auferlege, ſondern nur, daß wir durch die Gnade zu neuen Menſchen umgeſchaffen werden und nach dem Wohlgefallen Gottes denken und han-

deln [1]). Schließlich gehören alle diejenigen Stellen der h. Schrift hierher, in welchen die absolute Nothwendigkeit der Gnade zur Wirkung des ewigen Heiles überhaupt gelehrt wird — was aber nachzuweisen Sache der Dogmatik ist.

§. 5.

Die Lehre der heiligen Väter und Kirchenschriftsteller über das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit.

Das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit haben auch die Kirchenschriftsteller und h. Väter gelehrt, aus denen wir hier die wichtigsten Stellen der Vollständigkeit halber kurz anzuführen haben.

Tertullian (de exhort. castit.): Cum utrumque ex praeceptis Dei didicerimus, quid velit (Deus) et quid nolit, jam nobis est voluntas eligendi alterum, sicut scriptum est: Ecce posui ante te bonum et malum, gustasti enim de arbore boni et mali . . . . . Igitur cum solum in nobis erit velle, in hoc probatur nostra in Deum mens, an ea velimus, quae cum voluntate ejus sapiant.

---

1) Ueber diese Stelle schreibt der h. Augustin Tract. 26, in Joannem Nro. 7: Videte, quomodo trahit Pater: Docendo delectat, non necessitatem imponendo. Am besten hat der h. Augustin die Stelle aus dem Briefe an die Phil. erklärt. Cap. 9, Nro. 31. De Gratia et libero Arbitrio: Non enim, quia dixit: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate, ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset, cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini. Quando enim iubetur, ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium: sed ideo cum timore et tremore, ne sibi tribuendo, quod bene operantur, de bonis tanquam suis extollantur operibus.

H. Irenäus (adv. haer. IV, Cap. 9): Homo rationalis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipsi sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Quapropter et juste condemnabitur, quoniam rationalis factus amisit veram rationem, et irrationabiliter vivens adversatus est justitiae Dei, tradens se omni terreno spiritui et omnibus serviens voluptatibus. (Ibid. Cap. 76): Si igitur tradideris ei (Deo), quod est tuum, id est, fidem in eum et subjectionem, percipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Si autem non credideris ei et fugeris manus ejus, erit causa imperfectionis in te, qui non obedisti, sed non in illo, qui te vocavit. Ille enim misit, qui vocarent ad nuptias, qui autem non obedierunt ei, semet ipsos privaverunt regia coena. (Ibid. Cap. 71): Quod Christus ait: quoties volui congregare filios tuos, et noluisti, veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum Deus fecit ab initio habentem suam potestatem, sicut et suam animam ad utendum scientia Dei voluntarie et non coactum a Deo. Vis enim a Deo non fit sed bona sententia adest illi semper. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus, posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis.

Origenes (ad Rom. Cap. 3): Invenitur Deus homini dedisse omnes affectus omnesque motus, quibus ad virtutem niti possit et progredi, insuper etiam vim rationis inseruisse, qua agnosceret, quid deberet agere quid cavere. Unusquisque in manu sua habet et in arbitrii potestate, ut aut peccati servus sit aut justitiae. (12te Homilie über das Buch Numeri): Observa, quomodo dixerit propheta: et nunc Israel quid Dominus Deus tuus poscit a te?

Erubescant illi haec verba, qui negant in homine esse liberum arbitrium. Quomodo posceret ab homine Deus, nisi haberet homo in sua potestate, quod poscenti Deo deberet offerre? Sunt ergo, quae dantur a Deo, et sunt, quae praebentur ab homine. Verbi gratia in homine fuit, ut una mna faceret decem mnas [1]) aut una mna faceret quinque mnas [2]). Ex Deo autem fuit, ut haberet homo mnam, ex qua facere posset decem mnas. (20ſte Homilie über das Buch Num.): Sui arbitrii est anima, in quam voluerit partem est ei liberum declinare, et ideo justum Dei judicium est, quia sponte sua sive bonis, sive pessimis monitoribus paret. (Ibid. 1ſtes Buch περὶ ἀρχῶν [3]): Illud definitum est in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem, liberi arbitrii et voluntatis . . . . . Unde consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omnimodo, etiamsi nolumus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, instigare fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum, et aliae juvare ad salutem: non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male. (Ibid.): In nostra situm est potestate vel laudabili nos vita vel culpabili degere. Nobis hominibus incidere possunt quaedam extrinsecus aliqua et occurrere, sive ad visum sive ad auditum, vel alios

---

1) Hiermit weiſt Origenes auf das bekannte Gleichniß Luk. 19, 12—26 hin.

2) Dieſes geht auf das verwandte Gleichniß Matth. 25, 14—29. In beiden Gleichniſſen wird das Zuſammenwirken der göttlichen Gnade und des freien menſchlichen Willens ſehr gut hervorgehoben; und deßhalb hat Origenes dieſe beiden Parabeln hier angezogen.

3) Dieſes Werk haben wir freilich nur in nicht ganz zuverläſſigen Ueberſetzungen.

sensus, quae nos concitent et provocent ad bonos vel contrarios motus. Quae utique quia extrinsecus incidunt, non est in nostra positum potestate, ne incidant vel occurrant. Judicare vero et probare, qualiter uti debeamus his, quae incidunt, nullius alterius res est vel opus, nisi rationis ejus, quae est in nobis, id est nostri judicii.

H. Chryſologus (Homilie 24 über die Geneſis): Utrisque nobis opus est, et quae divinitus dantur et quae a nobis sunt, si quidem diligenter et exacte salvandi fuerimus: idque non solum antea sed et nunc quousque, etiamsi magni celebresque fuerimus, divina gratia opus habemus. (Ibid. in der Homilie über das kananäiſche Weib): Liberi quippe arbitrii creavit nos Deus, ut voluntate nostra cum adjutorio Dei, quod volumus, faciamus. Beide Faktoren ſollen zum Werke unſerer ewigen Heilswirkung zuſammen wirken. (Ibid. ad Gal. Cap. 5): Opera mala ex nobis solis oriuntur: bona vero non tantum egent nostra cura, verum etiam opus habent divina benignitate. (Ibid. ad Phil. 2): Si voluerit, tunc Deus operabitur voluntatem et promptitudinem ipse nobis dat et optandi efficaciam. Quando enim voluerimus, voluntatem nostram adauget utpote. Volo boni quippiam operari, bonum istud ipse operatur et per ipsum etiam voluntas ..... Paulus recte dicit facta nostra dona Dei esse. (Ibid. 3te Homilie über den 1ſten Brief an Timotheus): Paulus in omnibus locis semper suam justitiam supprimit totumque Deo adscribit, ita tamen, ut libertatem non tollat arbitrii.

H. Johannes Damascenus (*περὶ τῆς ὀρθοδόξης πίστεως*, II, 32): Sine Dei cooperatione et auxilio impossibile est nos aut bonum velle aut agere. At in nobis est im-

manere virtuti et sequi Deum nos ad illam vocantem aut deserere virtutem, quod est in malum prolabiet, sequi diabolum ad illud (vim non inferendo) vocantem.

Was den h. Auguſtinus betrifft, ſo glauben wir bereits durch die oben aus ihm angeführten Stellen hinlänglich dargethan zu haben, daß der Wille unter der Wirkung der Gnade frei bleibt, und daß folglich die Gnade Gottes und die Freiheit des Menſchen zuſammenwirken.

§. 6.

Der Grund der wirkſamen Gnade.

Wenn die göttliche Gnade und die Freiheit des menſchlichen Willens zuſammen das Werk der Heilswirkung wie ein einziger gottmenſchlicher Faktor wirken, wo iſt der Grund für die Wirkſamkeit der Gnade zu ſuchen? Oder wie ſollen wir es begreiflich und denkbar machen, daß die Gnade in dem einen Menſchen erfolgreich wirkt, in dem andern aber nicht, und daß der eine zum ewigen Leben, der andere zum ewigen Tod eingeht?

Es lag in der Natur der Sache, daß die Frage über die Wirkſamkeit der Gnade erſt dann entſtehen konnte, als auch die freie Mitwirkung des Menſchen zum ewigen Heile mit allem Ernſte geläugnet wurde. Dies geſchah durch die Reformatoren. Wenn nun die katholiſche Kirche ihnen gegenüber auf dem Tridentinum die Freiheit des Willens in dem Sinne ausſprach, daß der Menſch ſelbſt zu ſeinem ewigen Heile mitwirken müſſe, und wenn anderweitig das Dogma von der abſoluten und unbedingten Nothwendigkeit der Gnade zur

Wirkung des ewigen Heiles fest stand, so ergab sich die unvermeidliche Frage, wie denn die Vereinigung der Gnade und der Freiheit zu einem einzigen Faktor eigentlich zu denken sei. In der gesammten nachscholastischen Dogmatik bildet ihre Erörterung den Mittelpunkt. Sie war auch durch den Protestantismus zur brennenden Prinzipienfrage geworden. Seit dem Tridentinum haben sich über die Vereinigung der Gnade und Freiheit hauptsächlich zwei Systeme gebildet.

Beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß das eine die Wirksamkeit der Gnade von der Gnade selbst ableiten will und sich daher nach seinem Inhalte praedeterminatio physica oder praemotio physica nennt, während das andere die Wirksamkeit der Gnade von dem freien Willen abhängig sein läßt und sich das System der gratia congrua oder des Congruismus nennt. Die Anhänger des ersteren gehören meistens dem Dominikanerorden an, welcher auch in neuerer Zeit große Theologen, wie Soto, Gonet und Gotti hervorgebracht hat. Sie wollen ihr System aus der Gnadenlehre des h. Thomas, dieser großen Zierde nicht nur des ehrwürdigen Ordens des h. Dominikus, sondern auch der ganzen katholischen Kirche, herleiten und nennen sich daher Thomisten und ihr System über die Vereinigung der Gnade und Freiheit auch wohl Thomismus [1]).

Die Anhänger des Congruismus aber zählen meistens zu dem ehrwürdigen Jesuitenorden, welcher gleichfalls noch in

---

1) In unserer Zeit hat Schäzler mit Eifer dieses System vertheidigt in seinem Werke: „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade", auf welches Schmid in seinem Buche, „Wissenschaft und Auktorität" geantwortet hat, ohne sich jedoch für das eine oder andere dieser Systeme entscheiden zu wollen. (Beide Systeme hatte Jansenius verworfen, weil sie mit Augustin nicht in Uebereinstimmung seien; vgl. De gratia Christi Salvatoris, lib. VIII, Cap. 1).

neueſter Zeit große Theologen wie Sardagna, Perrone und Kleutgen erzeugt hat.

Beide Syſteme müſſen wir ihrem Hauptgedanken und ihren wiſſenſchaftlichen Gründen nach vorlegen, weil wir, ohne die Wirkſamkeit der Gnade nach ihren Hauptvertretungen in der katholiſchen Kirche erklärt zu haben, die übernatürliche Freiheit nicht begründen können, indem dieſe allein durch die Gnade beſteht, wie wir ſchon bei der Beſtimmung ihres Begriffes hervorgehoben haben.

§. 7.

Allgemeine kritiſche Erklärung des Syſtems der praedeterminatio physica und der gratia congrua.

Das Syſtem der praedeterminatio oder praemotio physica leitet, wie wir ſchon erwähnt haben, die Wirkſamkeit der Gnade von der Gnade ſelbſt ab. Gott gibt eine Gnade, die den Willen zwar wirkſam bewegt, jedoch nur ſo, daß dieſer in ſich frei bleibt. Die Vereinigung des freien Willens mit dieſer wirkſamen Gnade nennen die Theologen dieſer Richtung sensus compositus [1]). Ferner nehmen die Anhänger dieſes Syſtems eine gewiſſe Bewegung oder einen gewiſſen Antrieb von Seiten Gottes auf den Willen des Menſchen an (incursus — influxus — efficax inclinatio voluntatis ad consensum

1) Ebendaſſelbe, was andere Theologen efficacia connexionis in Beziehung auf die Gnade nennen. Gnade und Freiheit des Willens an und für ſich allein betrachtet, wird jede von beiden sensus divisus genannt, ebendaſſelbe, was andere Theologen efficacia virtutis in Beziehung auf die Gnade nennen.

— actus vitalis in arbitratu humano etc.) Dieser Antrieb oder Einfluß Gottes bewegt durch sich selbst den Willen auf wirksame Weise zur Einstimmung. Wenn daher dieser Antrieb von Gott gesetzt und in den zu demselben bloß leidend sich verhaltenden Willen aufgenommen wird, so muß die Zustimmung des freien Willens sofort erfolgen, jedoch nur so, daß dieser auch in sich frei ist. Die Nichtzustimmung oder die Unwirksamkeit der Gnade kann mit jenem Antriebe faktisch nicht zusammenbestehen, und es liegt nicht in der Macht der Menschen, ob er diese göttliche Bewegung durch die Gnade in seinem Willen habe. Vielmehr wird sie nach göttlichem Wohlgefallen gegeben oder verweigert. Jedoch kann ohne sie der Wille weder etwas Gutes noch etwas Böses wirken. Denn das Gute, was er thut, thut er eben durch die wirksame Gnade; das Böse besteht aber darin, daß die praedeterminatio oder praemotio physica nicht vorhanden ist, und daß der Wille, der in sich frei bleibt, ihr innerlich nicht folgt.

Als Gründe für diese durch sich selbst wirksame, aber dennoch die Freiheit des Willens einschließende Gnade werden gewöhnlich angegeben:

1) Die Unterordnung der causa secunda unter die causa prima. Gott sei, wie überhaupt die erste Ursache aller Dinge — principium rerum et finis earum —, so auch die erste Ursache namentlich in der Wirkung unseres ewigen Heiles. Unser freier Wille sei die causa secunda; wie in den Ereignissen unseres Lebens, so besonders bei der Erlangung des ewigen Lebens übe er auf das ewige Heil für uns selbst und vielleicht auch für Andere [1]) einen entscheidenden Einfluß

1) Vgl. h. Thomas Allgem. Mor. P. 1. 2. quaest. 114, art. 6 die Untersuchung, ob Jemand für einen Menschen im Stande der Todsünde die Gnade

aus. Die causa secunda aber sei sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Wirken der causa prima wesentlich untergeordnet. Denn von dieser müsse sie zuerst zum Handeln bewegt werden.

2) Die natürliche Unentschiedenheit des freien Willens, vermöge deren derselbe nicht handeln könne, wofern er nicht durch ein Agens höherer Ordnung dazu bestimmt werde. Wenngleich der freie Wille sich bloß leidend zu demselben verhalte, so werde er doch nicht im mindesten durch ihn aufgehoben. Denn wenn der freie Wille auch noch so sehr zum Handeln vorbereitet und bestimmt sei, und wenn er auch wirklich handele, so bestehe doch noch immer in demselben zugleich die Möglichkeit zum Nichtwirken; was man von der Möglichkeit oder, besser gesagt, von dem Gedanken, daß er zugleich handeln und nicht handeln könne, wohl unterscheiden müsse. Diese Möglichkeit sei nur denkbar und existire darum nicht, oder in dem freien Willen sei die Möglichkeit zu Entgegengesetztem, aber nicht die Möglichkeit, Entgegengesetztes (contradictorie opposita) zugleich in sich zu haben. Wenn der Mensch welches gottgefällige Werk auch immer vollbringe, so bestehe doch die Möglichkeit, daß er es nicht vollbringen könne. Dieser Mangel hafte allen erschaffenen Dingen an; alle Seligen könnten verdammt, alle Verdammten selig sein; das ganze Universum könnte nicht sein. Nur von Gott und seinen

---

der Bekehrung verdienen könne. De condigno, sagt er, könne das der Mensch zwar nicht, weil Gott nirgends das Versprechen gegeben habe, daß er einem Menschen im Stande der Todsünde wegen der guten Werke eines Gerechten die Gnade der Bekehrung geben wolle, wohl aber de congruo; denn wenn der Mensch thue, was in seinen Kräften stehe, so sei es geziemend (congruum), daß auch Gott das Seinige thue. Sicher würden wir aber, wenn ein so eben von uns getauftes Kind stirbt, auf dessen ewiges Heil einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben.

innern Thätigkeiten könne die absolute Nothwendigkeit prädizirt werden und zwar so, daß hier jeder Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibe. Diese Möglichkeit des Auchnichtwirksamseinkönnens der Gnade nennen die Anhänger dieses Systems sensus divisus, weil sie dann beide Faktoren des guten Werkes getrennt für sich betrachten, wie wir oben schon bemerkten. Die Vereinigung beider Faktoren durch die Wirkung des guten Werkes selbst aber nennen sie sensus compositus. Diese Möglichkeit, daß der Wille immerhin auch nicht zustimmen könne, begründe die Freiheit des Willens oder rette vielmehr dieselbe nach diesem Systeme. Denn diese Möglichkeit, seine Zustimmung zu versagen, bestehe mit der Aufforderung zum Guten und mit der wirklichen Vollbringung desselben noch immer. Diese Möglichkeit mache auch erklärlich, wie die wirksame Gnade den Willen bewege, so daß dieser doch frei bleibe. Denn hiernach könne der Wille in sensu diviso das auch nicht thun, was Gott durch seine Gnade in ihm wirke, in sensu composito aber handle er mit Nothwendigkeit so. Wie daher in sensu composito derartige Ausdrücke wahr seien, wie der durch die göttliche Gnade getriebene Wille könne Gott nicht widerstehen, könne dem, was Gott durch ihn wirken wolle, seine Zustimmung nicht versagen, könne nicht abfallen, noch überwältigt werden: so seien auch in sensu diviso diese Ausdrücke wahr, nämlich er könne abweichen, überwältigt werden und seine Beistimmung versagen. Es sei daher die praedeterminatio oder praemotio physica ein generalis concursus Dei in ordine supernaturali. Daher sei sie auch sowohl den Engeln als den ersten Menschen zur Wirkung ihres ewigen Heiles nothwendig gewesen. Wenn sie gegeben werde, so wirke sie immer, unter welchen Umständen der Wille sich auch befinden möge, daß er

die beabsichtigte Handlung vollbringe, denn sie überwinde jeden Widerstand. Diese göttliche Kraft sei etwa so im Willen, wie die Farben in der Luft oder die Töne in einem Instrumente.

3) Aus der h. Schrift und aus den Vätern führen die Anhänger dieses Systems alle diejenigen Stellen für sich an, in welchen die unfehlbare Wirkung der Gnade gepriesen wird.

Wenn aber die Anhänger und Vertheidiger dieses Systems sich auf das Ansehn des h. Thomas berufen, als habe dieser die Wirksamkeit der Gnade durch die Gnade selbst gelehrt, so haben sie unsers Bedünkens nicht Recht. Denn:

a) Wir glauben oben bewiesen zu haben, daß nach dem h. Thomas die Freiheit als die bewußte Selbstbestimmung erklärt werden muß. Ist aber dies der Fall, so kann der h. Thomas bei der Wirksamkeit der Gnade unmöglich an die praedeterminatio oder praemotio physica gedacht haben. Denn nach der Auseinandersetzung dieses Systems verhält sich der freie Wille zu dieser praemotio physica bloß passiv, aber nicht mehr aktiv, d. h. sich selbst bestimmend.

b) Wir glauben die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen auch im h. Thomas schon nachweisen zu können. Denn er untersucht [1]), ob dasjenige, was prophetisch erkannt oder vorausverkündigt werde, auch falsch sein könne.

---

1) Der h. Thomas untersucht hier folgendermaßen: Utrum ea, quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa? Hierauf antwortet er in der Abhandlung selbst (in corp. artic.): Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis, sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam

Darauf antwortet er: Da die Prophetie eine Mittheilung aus der göttlichen Erkenntniß an den Propheten sei, diese aber, nämlich die göttliche Erkenntniß, als ewiges Schauen und ewige Gegenwart unfehlbar gewiß sei, so könne in der Prophetie niemals ein Irrthum enthalten sein. Jedoch könnten die zukünftigen Ereignisse, die von dem freien Willen des Menschen abhangen (contingentia futura, welchen Ausdruck die Scholastiker immer dafür gebrauchen), in Beziehung auf ihre nächsten Ursachen (d. h. in Beziehung auf den freien menschlichen Willen, von welchem sie zunächst ausgehen, und welcher deßhalb immer als die causa secunda dieser Ereignisse von den Scholastikern bezeichnet wird) wohl nicht so

---

forma generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit, quod „prophetia est quoddam signum divinae praescientiae". Oportet igitur eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis, quae est enuntiationis divinae, cui impossibile est subesse falsum. Unde prophetiae non potest subesse falsum. Dann schreibt er näher bestimmend in der Antwort auf die zweite Einwendung, (und gerade mit Bezugnahme auf diese Stelle haben manche Editoren und Interpreten die Behauptung aufgestellt, daß in seinem Werke die solutiones objectorum mehr Inhalt hätten, als die corpora articuli selbst) Folgendes: Divina praescientia respicit futura secundum duo: scilicet secundum quod sunt in se ipsis, in quantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur, et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectum. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in se ipsis, sint determinata ad unum: tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat ejus virtutem (adaequare heißt bekanntlich im klassischen Latein wie bei den Scholastikern immer gleichkommen, vollständig entsprechen, den Begriff in der äußern Erscheinung vollkommen darstellen). Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae, prout respicit ipsa futura contingentia in se ipsis: et talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isaiae VII, 14: Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo

genau und fest bestimmt sein, daß sie nicht auch auf eine andere Weise eintreten könnten. Denn in den causae secundae könne eine Veränderung gegen ihren bisherigen Verlauf eintreten, die zwar nicht von ihnen selbst, aber wohl von der causa prima erkannt sei. Da nun von dieser die Veränderung aller Dinge zuletzt abhange, so trete in solchen Fällen nicht die durch den hervorgebrachten Gang der causa secunda geforderte Wirkung ein, sondern die durch die plötzliche Veränderung geforderte andere Wirkung. Diesen Gedanken aber kann der h. Thomas einzig und allein nur von dem Bedingtzukünftigen aufgefaßt und niedergeschrieben haben. So erklärt er die in der h. Schrift so äußerst merkwürdige Er-

---

divinae praescientiae prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectum, et tunc quandoque aliter evenit, quam prophetetur. Nec tamen prophetiae subest falsum. Nam sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet, ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae 38, 1: Morieris et non vives, id est: dispositio corporis tui ad mortem ordinatur, et quod dicitur Jonae 3, 4: Adhuc poenitere, Jerem. 18, 7 et Ninive subvertetur. Dicitur autem Deus poenitere: Jerem. 18, 7 metaphorice, in quantum ad modum poenitentis se habet: prout, scilicet mutat sententiam, etiamsi non mutet consilium. Der Erfinder und Begründer der Erkenntniß des Bedingtzukünftigen, der berühmte Spanier Peter Fonseca (vgl. Stöckl „Gesch. d. Phil. d. Mit." III, p. 628) hat die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen nicht besser aus der h. Schrift begründen können, als hier der h. Thomas gethan hat. Wenn die Rationalisten unserer Zeit, z. B. De Wette in seiner Einleitung des A. Test., diese und ähnliche Stellen aus dem h. Thomas und aus so vielen andern Scholastikern auch nur einiger Beachtung hätten würdigen wollen, so würden sie die Behauptung, daß so manche Weissagungen des alten Bundes nicht erfüllt seien, und daß daher die Propheten bloß nationale und politische Schwärmer gewesen seien, nicht so leichtsinnig aufgestellt haben. Der h. Thomas erklärt in den angeführten Stellen genügend, weßhalb so manche Weissagungen des alten Bundes nicht erfüllt sind, und wir ersehen zugleich daraus, warum uns so manche Gnaden nicht gegeben werden.

ſcheinung, daß ſo viele Prophezeiungen gar nicht erfüllt ſind, z. B. die von der Größe Jeruſalems [1]).

Auch in allen ſeinen früheren Schriften lehrt der h. Thomas daſſelbe. Alſo hat er die Erkenntniß des Bedingt-zukünftigen gelehrt, gerade ſo wie Fonſeca, Molina, Suarez und die Jeſuiten überhaupt, und von der praedeterminatio oder praemotio physica nichts gewußt. Freilich gebraucht er den Ausdruck sensus compositus, sensus divisus oder absolutus; indeſſen daraus darf man durchaus nicht folgern wollen, daß er dieſe ihm oftmals zugeſchriebene Anſicht über die Wirkſamkeit der Gnade gehabt habe. Der wirklich Prädeſtinirte, ſagt er [2]), iſt auch mit hypothetiſcher Nothwendigkeit prädeſtinirt, wie überhaupt alles Erkennen und Wollen Gottes in Beziehung auf die erſchaffenen Dinge ein hypothetiſch Nothwendiges iſt; oder denken wir an den Intellektus und Willen Gottes, wie beide faktiſch wirklich ſind, ſo iſt es unmöglich, daß die Prädeſtinirten auch nicht Prädeſtinirte ſind. Dieſen göttlichen Intellektus und Willen nennt er sensus compositus, weil ſich dann der göttliche Wille, nämlich daß nur diejenigen zur Seligkeit vorherbeſtimmt werden, welche ihre Prüfungszeit im Zuſtande der heiligmachenden Gnade beſchließen, und dieſe

1) Ebenſo lehrt der h. Thomas in allen ſeinen frühern Schriften (de veritate quaest. 12, art. 3 u. art. 10, ad 7). Alle dieſe Stellen haben Schäzler und die ſämmtlichen Anhänger der praemotio physica mit keinem Worte berückſichtigt. Ebenſo wie der h. Thomas lehrt auch Johannes v. Kreuze.

2) P. I, quaest. 23, art. 6, ad 3: Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non praedestinare, quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

von Gott in Ewigkeit geſchaute Zuſtändlichkeit dieſer vernünftigen Geſchöpfe gleichſam in Eins zuſammenſetzen. Denken wir aber, ſagt Thomas, abſolut (absolute) d. h. abgeſehen von dem wirklichen Erkennen und Willen Gottes, da dies auch ein anderes ſein könnte, falls Gott das beabſichtigt und etwa den status naturae purae hätte verwirklichen wollen, oder ſtatt dieſer vernünftigen Geſchöpfe andere, wenngleich zu einer übernatürlichen Beſtimmung, in's Leben hätte rufen wollen, ſo könnten die wirklich Prädeſtinirten auch wohl nicht Prädeſtinirte ſein. Durch den Gedanken an dieſe Möglichkeit werde aber die Gewißheit der Prädeſtination nicht aufgehoben. Ebendaſſelbe, was hier der h. Thomas sensus compositus nennt, bezeichnet er ſonſt als voluntas secunda oder voluntas consequens in Gott; und was er absolute nennt, als voluntas prima oder voluntas antecedens. Wenngleich er aber den Ausdruck sensus compositus gebraucht, ſo beweiſt das noch lange nicht, daß er die praemotio physica auch angenommen habe. Uebrigens ſpricht er hier auch nur von der Prädeſtination, die ein Ewiges, nicht aber von der Gnade, die ein Zeitliches iſt. Für die wirkſame Gnade hat er den Ausdruck sensus compositus nicht. Jedoch ſind dem Syſteme der praedeterminatio oder praemotio physica nicht bloß viele Dogmatiker älterer und neuerer Zeit, ſondern auch Exegeten, namentlich wenn ſie über das achte und neunte Capitel des Briefes an die Römer handeln, beigetreten.

Indeſſen, wenn dies Syſtem genau betrachtet wird, erklärt es nicht zur Genüge die Vereinigung der Gnade und der Freiheit. Es werden Vergleiche aus der körperlichen Welt angenommen, um die Vereinigung der Gnade mit der Freiheit zu veranſchaulichen. Solche Bilder mögen eine ſinnliche Vorſtellung geben, aber ſie geben darum keineswegs weder die geiſtige

Anſchauung eines theologiſchen Begriffes, noch die Schärfe eines theologiſchen Gedankens wieder. Abgeſehen von dieſen Vergleichen und Bildern enthält das ganze Syſtem eine Menge gelehrter Worte, um die es ſich aber hier nicht handeln kann, ſondern nur um die Expoſition der Sache ſelbſt. Zudem ſcheint dieſes Syſtem von einer petitio principii auszugehen. Denn die Anhänger und Vertheidiger deſſelben nehmen von vornherein an, daß die Wirkſamkeit der Gnade eben von der Gnade ſelbſt abgeleitet werden müſſe, oder daß die wirkſame Gnade durch die Gnade zu erklären ſei. Aber das Tridentinum lehrt [1]), daß der Wille des Menſchen die ihm angebotene Gnade abweiſen könne, und daß er durch die Aufnahme derſelben zu ſeinem Heile mitwirke. Alſo ſcheint doch die Kirche das dogmatiſche Princip feſtzuhalten, daß die Wirkſamkeit der Gnade von dem freien Willen des Menſchen abhange. Alſo muß auch eine Erklärung der Wirkſamkeit der Gnade die Zuſtimmung des freien Willens zur Gnade begreiflich machen. Eben deßhalb, weil die Kirche dies dogmatiſche Princip feſthält, daß die Gnade durch den freien Willen wirkſam wird, hat Innocentius XI. die Theſis verdammt: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Aus der Verdammung dieſer Theſis folgt, daß der Wille des Menſchen eine feſtere Zuſtimmung zu den Glaubenswahrheiten bewirken kann, als die ſubjektiven Glaubensgründe (motiva credibilitatis), welche der einzelne Menſch für ſeinen Glauben hat, an ſich betrachtet verdienen. Das Glauben aber, wenn es auch im Stande der Todſünde geſchieht, iſt nach dem Tridentinum (Sess. VI, Cap. 6) nur

1) Sess. VI, Cap. 5 u. Can. 4. 5. 6.

durch die Gnade Gottes und den freien Willen möglich. Wenn daher dieser eine festere Zustimmung bewirken kann, als die Gründe an sich betrachtet verdienen, so hängt die Wirksamkeit der Gnade vom freien Willen ab. Wir können uns daher mit diesem Systeme nicht einverstanden erklären, sondern bekennen uns vielmehr zum Congruismus. Denn dieses System geht von der Wahrheit aus, daß Gott das Bedingtzukünftige erkennt. Dies lehrt auch die h. Schrift in unzähligen Stellen [1]). Gleichfalls haben die Kirchenväter, wie aus den bisher angeführten Stellen derselben hervorgeht, dasselbe ausgesprochen. Namentlich aber haben der h. Augustinus [2]), der h. Bernhard und der h. Thomas in den oben angeführten Stellen über die Vereinigung der Gnade und Freiheit die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen gelehrt. Dies vorausgesetzt argumentiren die Anhänger des Congruismus folgendermaßen. Vermöge der Erkenntniß des Bedingtzukünftigen weiß Gott, unter welchen innern und äußern Lebensverhältnissen der freie Wille des Menschen in die ihm angebotene Gnade einstimmen werde, oder doch wenigstens, falls er sich überhaupt für Gott entscheiden wollte, in dieselbe einstimmen könne. In diese Lebensverhältnisse versetzt dann Gott den Menschen, und so erfolgt die Zustimmung des freien Willens bei denjenigen Menschen, welche überhaupt ihr ewiges Heil wirken wollen. Gott versetzt freilich jeden Menschen in solche Lebensverhältnisse, daß er der Gnade mit Freiheit zustimmen könnte. Aber die Zustimmung selbst erfolgt nur bei denen, die überhaupt guten Willens sind.

---

1) Alle dieselben hier anzuführen gehört nicht zu unserer Aufgabe.

2) Außer den bereits angeführten Stellen vgl. noch die schönen Homilien Tract. 12, sqq. in Joh.

Die menschliche Vernunft soll und muß sich auf das Nachdenken über die Wahrheiten des Glaubens richten. Denn der Glaube ist auch für die Vernunft bestimmt und soll zunächst durch die Vernunft den ganzen Menschen beherrschen. Zwar geht er über alle Vernunft weit hinaus, weil er übernatürlichen Ursprunges ist. Er kann daher zwar übervernünftig sein, aber niemals kann er widervernünftig sein. Denn die Erkenntniß durch die Vernunft und die Erkenntniß durch den Glauben, beide sind göttlichen Ursprunges — die zwei verschiedenen Stufen der Wirksamkeit Gottes nach außen. Aber beide können niemals in Widerspruch treten. Wenn daher überhaupt das große Geheimniß der wirksamen Gnade erklärt werden soll, so scheint es durch das System des Congruismus erklärt zu werden. Schon das spricht auch für dieses System, daß die großen Kirchenlehrer, der h. Augustinus, h. Bernhard, h. Thomas die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen gelehrt und durch sie die Wirksamkeit der Gnade erklärt haben. Der h. Bernhard entwickelt oft in seinen Schriften den Gedanken, daß Gott manche Menschen in gewisse Sünden fallen lasse, um sie dadurch zu demüthigen, und nach dem vorausgesehenen Ende des Lebens einzelner Menschen deren ewiges Schicksal bestimmt habe. Folglich wird die Wirksamkeit der Gnade allein durch die Zustimmung des freien Willens zu erklären, und sowohl der Anfang als die Begründung der übernatürlichen Freiheit auch in der Zustimmung des freien Willens zur göttlichen Gnade zu suchen sein. Die übernatürliche Freiheit ist durch die Ertheilung der Gnade der Rechtfertigung in uns begründet, wie der h. Paulus schreibt (Röm. 5, 5): „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ist". Aber nach der nun vorgelegten Erklärung über die Wirksamkeit der Gnade

hängt es vom freien Willen ab, ob der Mensch im Stande der Todsünde die Gnade, die ihn zur Bekehrung ruft, d. h. die Gnade der Rechtfertigung in sich aufnehmen will oder nicht. Der h. Paulus deutet dies an[1]): „Gott hat die Welt in Christo mit sich versöhnt, ihnen ihre Sünden nicht angerechnet und uns das Wort der Versöhnung auferlegt. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt. Wir bitten an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott. Nehmet die Gnade der Rechtfertigung und durch sie die übernatürliche Freiheit in euch auf".

Schließlich sei noch erwähnt, daß die prinzipielle Behandlung der gesammten Theologie, namentlich der Moral, Pastoral, Ascetik und der christlichen Mystik, in Folge der beiden Systeme in zwei wesentlich verschiedene Richtungen auseinander gehe. Beide Systeme sind aber schon von Clemens VIII. und Benedikt XIII. als Schulfragen offen gelassen und frei gegeben. Folglich hat Niemand das Recht, in dieser Hinsicht irgend eine theologische Censur auszusprechen, da dieses Recht selbstverständlich einzig und allein dem heil. apost. Stuhle als der höchsten und auch unfehlbaren Lehrgewalt zustehe.

§. 8.

Die Begründung der übernatürlichen Freiheit aus der h. Schrift.

Nachdem wir die Ursache und den Grund der wirksamen Gnade dargelegt haben, können wir die übernatürliche Freiheit

1) 2 Kor. 5, 19. 20.

begründen, weil diese eben durch die Gnade und den freien Willen zu Stande kommt. Die natürliche Freiheit ist die Kraft des freien Willens selbst, welche der Mensch nach der gegenwärtigen Vorsehung zur Erlangung und Bewahrung der heiligmachenden Gnade gebrauchen soll. Die übernatürliche Freiheit ist durch die Ertheilung der heiligmachenden Gnade gegeben. Sie ist der Zustand der Rechtfertigung selbst, d. h. sie ist jene durch den h. Geist in uns gesetzte Zuständlichkeit, in welcher wir von der Sünde und der Herrschaft des Teufels befreit und durch die heiligmachende Gnade vermittelst des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit Gott vereinigt sind. Diese Erklärung der übernatürlichen Freiheit haben wir bereits oben gegeben. Sie ist als Erklärung ebenso gewiß, als die Rechtfertigung selbst, und ist daher auch schon durch alle Stellen des Tridentinum über die Rechtfertigung begründet. Deßhalb erübrigt uns hier nur noch, die übernatürliche Freiheit aus der h. Schrift und den Vätern zu begründen.

Die übernatürliche Freiheit sowohl für den Urmenschen als für uns durch die Erlösung Christi, welche ja nur eine Wiederherstellung der Gnaden des Urstandes in viel größerer und höherer Weise sein soll, lehrt die h. Schrift in zwei Parallelstellen [1]): „Erneuert euch im Geiste eures Gemüthes und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit". Nach dieser Stelle sollen wir durch Christus und seine Gnade in derselben Gerechtigkeit und Heiligkeit wandeln, in welcher der Mensch vor dem Sündenfalle sich befand. Der Urmensch und der durch Christus erneuerte Mensch, beide sind hier als Träger und Inhaber der übernatürlichen Freiheit bezeichnet. Deßhalb

1) Kolos. 3, 9. 10 und Ephes. 4, 23. 24.

haben auch die Väter und Scholastiker aus dieser Stelle die Veranlassung genommen, bei den Worten[1]): „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse", das Wort „Bild" als natürliche Kräfte und das Wort „Gleichniß" als die übernatürlichen Kräfte zu verstehen. Wenngleich man daher aus dem ersten Kapitel des Pentateuch den übernatürlichen Endzweck des Menschen nicht direkt beweisen kann, so folgt er doch indirekt aus demselben, indem diese beiden Stellen des neuen Testamentes hinzugezogen werden, welche über die ursprüngliche Einrichtung des Menschen Licht geben. Denn das neue Testament ist im alten verborgen, das alte im neuen offenbar. Diese übernatürliche Freiheit verheißt Christus allen denjenigen, welche an ihn glauben würden[2]): „Aber am letzten großen Tage des Festes trat Jesus auf, rief und sprach: Wenn Jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fließen. Dies sagte er aber von dem Geiste, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben würden. Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war".

Also durch den h. Geist und dessen sieben Gaben soll allen denjenigen, die an Christum glauben, die übernatürliche Freiheit gegeben werden. Die sieben Gaben des h. Geistes werden deßhalb zuerst erwähnt[3]) als der Ausdruck für die Fülle der Gnaden, welche der menschlichen Natur Christi im Augenblicke ihrer Erschaffung und hypostatischen Vereinigung mit dem Logos gegeben ist, damit dieses menschliche Individuum ein geeignetes Werkzeug sei, durch welches der Sohn Gottes die Erlösung vollbringen könnte. Der h. Augustinus

1) Gen. 1, 26. 27. — 2) Joh. 7, 37. 39. — 3) Isaias 11, 1. 2.

und nach ihm der h. Thomas haben über diese Geistesgaben den Grundgedanken, daß sie vom Geiste Gottes gegebene Kräfte sind, um die drei göttlichen und die vier sittlichen Tugenden, in welchen sich alles Sittlichgute vereinigt, in gewissen Ausnahmefällen auch auf außerordentliche Weise üben zu können, und daß sie daher mit diesen Tugenden in der genauesten Verbindung stehen. Mit dem Glauben steht die Gabe der Wissenschaft und der Einsicht in Verbindung. Denn durch die Gabe der Wissenschaft unterscheidet der Mensch, was Glaubenslehre ist und nicht ist, in welcher kirchlichen Erklärungsform jedes einzelne Dogma ausgesprochen ist, welche Consequenzen aus einem Dogma mit dem Inhalte desselben übereinstimmen, und welche nicht übereinstimmen. Durch die Gabe der Einsicht überschaut auch der Mensch den ganzen inneren Zusammenhang der einzelnen Glaubenslehren und genießt darum schon in diesem Leben in gewissem Sinne die Anschauung Gottes. Die Glaubenslehren führen uns zwar in ein undurchdringliches Dunkel; aber durch die Gabe der Einsicht gewinnen wir einen hellen Blick in dieselben, und darum konnten manche Heilige, wenngleich sie keine oder mangelhafte wissenschaftliche Bildung hatten, mit überraschender und wunderbarer Klarheit die Glaubenswahrheiten auseinander setzen. Die Gabe der Furcht des Herrn entspricht der Tugend der Hoffnung. Durch die knechtliche Furcht enthalten wir uns der Todsünde; durch die kindliche Furcht bestreben wir uns, alles Gott Mißfällige sorgfältig zu meiden, alles Gott Wohlgefällige sorgfältig zu thun. So wird die Tugend der Hoffnung durch die Gabe der Furcht des Herrn fortwährend in uns genährt, gehoben, gesteigert und befestigt. Die Gabe der Weisheit entspricht der Tugend der Liebe zu Gott; denn die wahre Weisheit besteht darin, in allen Dingen auf den letzten

Endzweck zu ſehen und darum alle Dinge nach ihrem wahren Werthe aufzufaſſen. Die Liebe Gottes vereinigt uns auf das innigſte mit Gott als unſerm höchſten und einzigen Endzwecke. Daher beſteht die Gabe der Weisheit beſonders darin, daß wir in allem unſern Thun und Laſſen als letzte und höchſte Norm feſthalten, um jeden Preis die Vereinigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade zu erwirken. Die Tugend der Klugheit wird vollendet durch die Gabe des Rathes; denn darin zeigt ſich in erhabenſter und vollkommenſter Weiſe die Tugend der Klugheit, daß wir uns ſelbſt und unſeren Mitmenſchen in wichtigen und entſcheidenden Augenblicken das Richtige auch anzugeben wiſſen, durch welches die Hinderniſſe auf dem Wege des ewigen Heiles beſeitigt und die Förderniſſe auf demſelben gegeben werden. Die ſittliche Tugend der Gerechtigkeit wird vollendet durch die Gabe der Pietät d. h. der innern und äußern Unterordnung unter Gott und unter alle, welche die Stelle Gottes an uns vertreten. Endlich die beiden Tugenden der Starkmüthigkeit und der Mäßigung werden vollkommen gemacht durch die Gabe der Stärke. Mit dieſen ſieben Gaben des h. Geiſtes brachten die alten Theologen die acht Seligkeiten in der Bergpredigt und die zwölf Früchte des h. Geiſtes in Verbindung, welche der h. Paulus erwähnt[1]): „Die Früchte des Geiſtes ſind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltſamkeit und Keuſchheit". Mit den ſieben Haupttugenden, die durch die Geiſtesgaben ihre höchſte Vollendung erhalten, verbanden dann auch die Väter und Scholaſtiker die ſieben Sakramente. Nämlich der Taufe entſpricht die theologiſche Tugend des Glaubens; der letzten Oelung — die Hoffnung, da durch jenes

1) Gal. 5, 22. 23.

Sakrament die Hoffnung auf die Erreichung des ewigen Lebens in uns befeſtigt und bekräftigt werden ſoll; die Liebe — der Euchariſtie, denn dieſe iſt der größte Beweis der Liebe Gottes gegen uns; der Buße — die Gerechtigkeit, denn bei der Buße iſt die Lehre von der Genugthuung das Entſcheidende; dem Sakrament des Ordo entſpricht die Tugend der Klugheit; dem Sakrament der Firmung — die Tugend der Starkmüthigkeit, endlich entſpricht dem Sakrament der Ehe — die Tugend der Mäßigkeit.

Ebendieſelbe Verheißung, daß wir durch Chriſtus und ſein Erlöſungswerk die übernatürliche Freiheit erhalten werden, enthält auch die merkwürdige Stelle[1]), in welcher Chriſtus zu mehreren gläubig gewordenen Juden ſpricht: „Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch, Jeder, welcher Sünde thut, iſt ein Knecht der Sünde. Der Knecht bleibt nicht ewig in dem Hauſe; der Sohn aber bleibt ewig. Wird euch nun der Sohn frei machen, ſo werdet ihr in Wahrheit frei ſein". Mit dieſen Worten kann Chriſtus die natürliche Freiheit des Menſchen nicht gemeint haben, weil es Dogma iſt[2]), daß dieſe durch die Erbſünde nicht verloren ging. Alſo hat Chriſtus hier die übernatürliche Freiheit bezeichnet, welche er uns durch ſeine Gnade gibt und durch welche er uns zu Kindern Gottes und zu ſeinen Miterben macht, die ewig im Hauſe des Vaters bleiben ſollen. Ueber dieſen Zuſtand der Kindſchaft Gottes ſpricht auch der h. Paulus[3]) und Johannes. Ferner erwähnt öfter die h. Schrift die übernatürliche Freiheit, welche uns durch Chriſtus gegeben werden ſoll[4]). In den beiden Stellen

1) Joh. 8, 34—36. — 2) Trid. Sess. VI, Can. 5. — 3) Röm. 8 und Gal. 4. — 4) Jeremias 31, 31—33; vgl. Hebr. 8, 8 und 10, 16.

aus dem Briefe an die Hebräer wird dann gesagt, daß dies durch Christus auch erfüllt sei.

Gleichfalls lehren die übernatürliche Freiheit noch diejenigen Stellen der h. Schrift, in denen die Ausdrucksweise vorkommt, daß wir durch Christus eine neue Schöpfung Gottes seien[1]): „Wenn deßhalb Jemand ein neues Geschöpf in Christo geworden ist, so hat das alte aufgehört. Siehe! Alles ist neu geworden". — „Aus freiem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt, damit wir ein Erstling seiner Schöpfung werden"[2]). Denselben Sinn hat die Stelle[3]): „O meine Kindlein, für die ich abermals Geburtsschmerzen habe, bis daß Christus in euch gestaltet wird". Christus soll in uns gestaltet werden, d. h. die Grundzüge seines ganzen Lebens sollen die Grundzüge auch unseres Lebens werden. Das aber eben ist der Zustand der übernatürlichen Freiheit. Sehr bezeichnend spricht auch der h. Paulus über die übernatürliche Freiheit[4]): „Gleichwie uns alle Güter seiner göttlichen Kraft, welche zum Leben und zur Pietät dienen, durch die Erkenntniß dessen geschenkt worden sind, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft berufen hat, durch welche er uns die größten und köstlichsten Verheißungen geschenkt hat, so daß ihr dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werdet, wenn ihr die verderblichen Lüste dieser Welt fliehet, so wendet

---

1) 2 Kor. 5, 17. Vgl. Isaias 43, 19; Apok. 21, 5; Gal. 6, 15.

2) Jak. 1, 18. Allioli bemerkt treffend zu dieser Stelle: „Aus freier Gnade seines unabhängigen Willens. — Dies ist der Grund unseres Heiles. Er hat uns wiedergeboren und zu neuen Geschöpfen gemacht. Das Mittel dazu war das Wort der Wahrheit, das Evangelium mit seinen Gnadenmitteln, vorzüglich der Taufe". Die Absicht Gottes war, daß wir zu den ersten gehören möchten, in denen die geistige Umwandlung bewirkt wird.

3) Gal. 4, 19.

4) 2 Petr. 1, 3—7.

allen Fleiß daran und verbindet mit eurem Glauben Tugend, mit der Tugend Erkenntniß, mit der Erkenntniß Entsagung, mit der Entsagung Geduld, mit der Geduld Pietät, mit der Pietät die Liebe der Brüder, mit der Liebe der Brüder die Liebe Gottes". Der Apostelfürst gebraucht hier wohl die stärkste und ausdrucksvollste Bezeichnung für die Vereinigung des Menschen mit Gott durch die heiligmachende Gnade und betont somit hier am nachdrücklichsten die übernatürliche Freiheit. Zu gleicher Zeit hebt er aber hervor, daß der Mensch nur langsam und allmählich zu derselben gelange, nachdem ihm die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade eingesenkt ist, indem er die verschiedenen Stufenfolgen der Tugend erwähnt, durch welche hindurch sich der Mensch zur vollkommenen Liebe Gottes erheben solle. Ebenso bezeichnend von der übernatürlichen Freiheit spricht der h. Jakobus in seinem Briefe [1]: „Leget ab alle Unreinlichkeit und allen Auswuchs der Bosheit und nehmet an mit Sanftmuth das eingepflanzte Wort, das eure Seele retten kann, und seid Befolger des Wortes und nicht bloß Hörer, indem ihr euch selbst betrügt. Denn wenn Jemand ein Hörer und kein Befolger des Wortes ist, der gleicht einem Manne, welcher sein natürliches Angesicht im Spiegel beschaut und wenn er es beschaut hat, hinweggeht und sogleich vergißt, wie er aussah. Wer aber das vollkommene Gesetz der Freiheit durchschaut hat und dabei beharret und kein vergeßlicher Hörer, sondern Vollbringer des Gesetzes ist, der wird durch sein Werk selig werden" [2].

---

1) Jak. 1, 21—25.

2) Man möge hier wohl den Ausdruck des Apostels beachten: Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis (*Ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον, τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας*).

Die übernatürliche Freiheit lehrt ferner der h. Paulus [1]), indem er sagt: „Das Harren des Geschöpfes ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn das Geschöpf ist der Eitelkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen Willen, der es unterworfen hat auf Hoffnung hin; denn auch selbst das Geschöpf wird von der Gefangenschaft unter dem Verderben des Fleisches befreit werden (und) zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (übergehen). Denn wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzen und in Geburtswehen liegen immer noch. Und nicht allein sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, ja wir selbst seufzen innerhalb uns und warten auf die vollendete Annahme zu Kindern Gottes, auf die Erlösung unseres Leibes". Es gibt drei Glieder des ganzen Universums, die geistige Welt der Engel, die körperliche Welt der Materie im weitesten Sinne des Wortes und die Menschenwelt als die Zusammensetzung beider. In dieser merkwürdigen Stelle nun lehrt der Apostel, daß die körperliche Welt durch den Sündenfall des Menschen gleichfalls mit dem Menschen in den Fluch und in das Verderben der Sünde gegen ihren eigenen Willen mitversunken sei, weil sie durch ihre Verbindung mit dem Menschen in dessen Sündenfall mithineingezogen wurde. Diesen Fluch der Sünde über die körperliche Welt bezeichnet auch die h. Schrift in Genesis 3, 14, wo der Fluch über die Schlange, welche hier als Repräsentant der ganzen körperlichen Welt dasteht, ausgesprochen ist. Die Schlange diente dem Teufel als Werkzeug [1]), um den Menschen zu verführen.

---

1) Vgl. h. Augustinus de civit. Dei XIV, Cap. 11: Serpens naturalis et verus, quem daemon ingressus velut energumenum et organum usurpabat. Nicht der Teufel in „Gestalt einer Schlange", sondern eine wirkliche Schlange als Repräsentant der körperlichen Welt war vorhanden.

Aber die körperliche Welt war in dem Menschen zu einem einzigen sinnlichgeistigen Dasein verbunden. Deßhalb mußte auch auf sie der Fluch der Sünde kommen. Dann erst folgt Gen. 3, 15, der Fluch auf den in der Schlange verborgenen Dämon. Aber, fährt der Apostel fort, „auf Hoffnung hin", ist die körperliche Welt der Knechtschaft der Sünde unterworfen. „Sie hofft auf die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes, weil dann auch sie verherrlicht wird". Denn durch die glorreiche Auferstehung der prädestinirten Menschen wird auch die körperliche Welt verherrlicht werden [1]). Die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes aber kommt nur den glorreich Auferstehenden zu, d. h. nur derjenige Mensch wird glorreich auferstehen, welcher in der Gnade Gottes gestorben ist. Schließlich sagt dann der Apostel Paulus, daß wir alle diese glorreiche Auferstehung von den Todten erwarten, und darauf solle unsere Hoffnung gerichtet sein. Offenbar lehrt also hier der Apostel in sehr nachdrücklicher und schöner Weise die übernatürliche Freiheit des Menschen, welche uns bereits in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade gegeben wird, die aber erst durch das Licht der ewigen Glorie und durch die glorreiche Auferstehung von den Todten vollendet werden wird. Denn gleichwie die Seele durch die Anschauung Gottes bereits verherrlicht war, so wird auch der Körper durch die glorreiche Auferstehung von den Todten dann verherrlicht werden. Auch die ganze körperliche Welt wird theilnehmen an der Herrlichkeit der glorifizirten Körper. Nur die verdammten Menschen werden in einem so häßlichen Zustande auferstehen, welcher ihrem geistigen Zustande entsprechen wird. Denn sie

1) Vgl. Isaias 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 12. 13; 1 Kor. 15, 22—28 u. Apok. 21, 1.

sind der übernatürlichen Freiheit auf ewig verlustig gegangen. Mit dieser Stelle sind noch alle diejenigen zu verbinden, in welchen der Apostel von der Freiheit der Kinder Gottes redet und in denen er von der Freiheit des Evangeliums im Gegensatze zur Knechtschaft unter dem Gesetze spricht. Denn die Freiheit in diesem Sinne haben die Menschen im Stande der Todsünde nicht.

§. 9.

Die Begründung der übernatürlichen Freiheit aus der Tradition.

Auf gleiche Weise, wie die h. Schrift, hat auch die Tradition immer diese Unterscheidung zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit angenommen. Alle Väter machen auch diese Unterscheidung, theils explicite, wie Clemens von Alexandrien [1]), theils implicite. Namentlich ist bei der Lehre vom Urstande und vom Sündenfalle des Menschen die einstimmige Lehre und Ausdrucksweise aller Kirchenväter, daß Adam durch den Sündenfall — „den h. Geist", — „die Gnade Gottes" oder „die wahre Freiheit" — verloren habe. Nun ist es aber unmöglich, daß der Mensch durch irgend eine Sünde seine natürlichen Kräfte verlieren oder auch nur dieselben wesentlich verändern könnte. Folglich haben die Väter nur an die übernatürliche Freiheit des Menschen gedacht. Gleichfalls lehren dieselben, daß uns durch Christus

1) Strom. lib. III, Cap. 23. *Τὸ ὑποπεσεῖν καὶ παραχωρῆσαι τοῖς πάθεσιν ἐσχάτη δουλεία ὥρπερ ἀμέλει τὸ κρατεῖν αὐτῶν ἐλευθερία μόνη.*

der h. Geiſt gegeben werde, damit wir dem Willen Gottes gemäß zu leben vermögen, die Gebote Gottes erfüllen und ſo zum ewigen Leben gelangen.

In dieſer Hinſicht lehrt der h. Auguſtinus: Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus. Ut in Deum credamus et pie vivamus, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei: non quia velle non debemus et currere, sed quia ipse in nobis operatur et velle et currere. (Ept. 107.) Noch deutlicher ſagt er: Gratia Domini per Jesum Christum Dominum nostrum, quod fides vera et catholica semper tenet Ecclesia, pusillos cum magnis a morte primi hominis ad vitam secundi hominis transfert, non solum peccata delendo, verum etiam ad non peccandum rectequе vivendum eos, qui jam uti possunt voluntatis arbitrio, sic adjuvando, ut, nisi adjuvet, nihil pietatis atque justitiae sive in opere sive etiam in voluntate habere possimus. Deus quippe operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate. (Ept. 106.) Hiernach iſt es die Gnade Gottes, die uns aus dem Zuſtande der Todſünde befreit, zur Kindſchaft Gottes erhebt, und uns das, was wir durch Adam verloren haben, durch Chriſtus wiedergibt. Offenbar iſt dies die übernatürliche Freiheit des Menſchen. Qui crediderit in eum, non confundetur. Ipsa est justitia ex fide, qua credimus nos justificari, hoc est justos fieri gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum, ut inveniamur in illo non habentes nostram justitiam, quae ex lege est, sed eam, quae est per fidem Christi, quae ex Deo justitia in fide, utique in fide, qua credimus nobis justitiam divinitus dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri. . . . . Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua

condita est, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Cum igitur sine Dei gratia salutem non posset custodire, quam accepit, quomodo potest sine gratia reparare, quam perdidit? (Ept. 106.) In der Erklärung des 98ſten Pſalm ſchreibt er: Ut jaceret aegrotus, intemperantiam suam habuit necessariam: ut surgat autem, necessariam habet artificis medicinam. Sic ergo ut peccet homo, ipse sibi sufficit ad peccandum: ut justificetur, non sibi sufficit, nisi ab illo justificetur, qui solus est justus. Die natürliche und die übernatürliche Freiheit ſind hier deutlich unterſchieden. In der Erklärung des 143ſten Pſalm ſchreibt er weiter: Ex peccato divisus es adversum te. Trahis concupiscentiae propaginem et traducem mortis. Habes contra, quod pugnet in te, habes, quod expugnes in te. Sed habes, quem invoces, ut pugnantem adjuvet te, et vincentem coronet te, qui non exsistentem fecit te. Quomodo, inquis, vincam? Ecce ipse Apostolus difficillimum pretium proponit, et quam laboriosum sit, aut forte insuperabile, si non intelligo, ipse ostendit. Caro, inquit, concupiscit adversum spiritum et spiritus adversum carnem, ut non, quae vultis faciatis. Quomodo me jubes vincere, cum ille dicat, ut non ea, quae vultis, faciatis? Quaeris quomodo? Dann ſetzt er im Folgenden auseinander, daß wir allein durch die Gnade Gottes vom Tode der Sünde auferſtehen und in der wahren Gerechtigkeit des ewigen Lebens wandeln können. Ferner: De Spiritu et Litera. Cap. 12 ſchreibt er: Non dicimus, in eo nos tantum adjuvari a Deo ad operandum justitiam, quod legem dedit Deus plenam bonis sanctisque praeceptis, sed quod ipsa voluntas nostra, sine qua operari bona non possumus, ad-

juvetur et erigatur impertito spiritu gratiae, sine quo adjutorio doctrina illa est litera occidens. Ebenſo de civit. Dei V, Cap. 9: Non est consequens, ut, si Deo certus est ordo omnium causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur: quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt: atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. Hier lehrt der h. Auguſtin mit großem Nachdrucke, daß Gott auch die zukünftige freie Thätigkeit ſeiner vernünftigen Kreatur in ſeinen ewigen Weltplan mit aufgenommen, und daß er folglich darnach das ewige Schickſal derſelben beſtimmt habe. Dies vorausgeſetzt ſchreibt er ebendort XIV, Cap. 11: Arbitrium voluntatis tunc est liberum vere, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis. Hier ſpricht der h. Auguſtin ſehr beſtimmt von der übernatürlichen Freiheit des Menſchen, die ihm vor dem Sündenfall von Gott gegeben, und die er durch ſeine eigne Schuld verloren habe; nur von demjenigen, der ſie gegeben, könne ſie wiederhergeſtellt werden; darum ſagte Chriſtus ſelbſt: „Wenn der Sohn euch frei macht, werdet ihr in Wahrheit frei ſein“. Ebendort XXII, Cap. 30: Liberum arbitrium, quod primum homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare. Hoc autem novissimum (liberum arbitrium) eo potentius

erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Im ewigen Leben, ſagt hier der h. Auguſtin, wird die übernatürliche Freiheit am größten ſein, weil dann die vernünftige Kreatur mit der ganzen Kraft ihres Willens in Gott verſenkt ſein wird, und ſo jeder Gedanke an eine Abweichung von dem unendlichen und weſenhaften Gute, was er mit abſoluter Sicherheit auf ewig beſitzt, gänzlich ausgeſchloſſen bleibt.

Faſt in gleichem Sinne, wie der h. Auguſtinus, ſpricht ſich auch der h. Anſelm wiederholt in ſeinen Schriften aus, wie wir ſchon bemerkt haben, indem er den Gedanken entwickelt, der Menſch habe urſprünglich von Gott die Geradheit des Willens (rectitudo voluntatis) empfangen und dieſelbe zu bewahren die Freiheit gehabt, dieſe rectitudo voluntatis iſt nach der gegenwärtigen Ordnung der göttlichen Vorſehung nur durch die heiligmachende Gnade möglich, weil nur dieſe uns zu unſerm übernatürlichen Endzwecke erheben kann.

Mit beſonderer Sorgfalt hat aber der h. Bernhard die übernatürliche Freiheit des Menſchen gelehrt, (de grat. et lib. arb.). Der Menſch hatte nach ihm vor dem Sündenfalle eine dreifache Freiheit von Gott empfangen: nämlich die libertas a necessitate, libertas a peccato und libertas a miseria. Offenbar hat der h. Bernhard mit dem erſten Ausdrucke die natürliche Freiheit des Menſchen gemeint; denn das Weſen des freien Willens, wie derſelbe zur natürlichen Einrichtung des Menſchen gehört, beſteht eben darin, daß der Menſch von jedem innern Zwange unabhängig iſt und weder durch die Macht der Gnade noch der Leidenſchaft gezwungen werden kann. Mit den beiden andern Ausdrücken werden die Kräfte bezeichnet, welche Gott außer den natürlichen dem erſten

Menſchen verliehen hat. Durch die Freiheit von allen Leiden des Lebens und vom Tode des Leibes war der Menſch auch frei von allem Elende (lib. a miseria), durch die Freiheit von der Sünde war er der heiligmachenden Gnade theilhaftig (lib. a peccato); denn nach der gegenwärtigen Vorſehung ſind wir erſt dann von aller Sünde frei, wenn wir uns im Zuſtande der heiligmachenden Gnade befinden. Dieſe iſt die göttliche Form, welche alle unſere Werke haben ſollen und in der wir Gott gegenüberſtehen müſſen.

§. 10.

Das Weſen, Wachsthum und die Vollendung der übernatürlichen Freiheit.

Gewiß hat Gott jeder einzelnen, vernünftigen Kreatur ein beſtimmtes Maaß der ewigen Herrlichkeit zu geben von Ewigkeit her beſchloſſen. Denn in der Schöpfung Gottes iſt alles geordnet und Gott will deßhalb auch jedem Menſchen ein Maaß der heiligmachenden Gnade geben, welches dem Grade der ewigen Herrlichkeit, den er empfangen kann und ſoll, entſpricht. Die heiligmachende Gnade in dieſem Leben iſt aber die nothwendige Vorbedingung und Vorſtufe für die Vereinigung mit Gott in jenem Leben durch das Licht der ewigen Glorie. Dieſe That Gottes, durch welche er jedem Menſchen das ihm beſtimmte Maaß der heiligmachenden Gnade ertheilt, nennen wir die Rechtfertigung, weil durch ſie unſer wirklicher Zuſtand dem Zuſtande, den wir in der göttlichen Idee haben ſollen, entſprechend oder gerecht gemacht wird. Inwiefern kann nun von einem Wachsthum, einer Vermeh-

rung und Vollendung der übernatürlichen Freiheit die Rede sein? Daß sowohl die Gnade der Rechtfertigung, und die Liebe zu Gott, als auch die übernatürliche Freiheit vermehrt werden können, ist Dogma. Die h. Schrift, die Väter und das Tridentinum [1]) erklären oft genug, daß durch jedes gute Werk, welches im Stande der Gnade Gottes geübt werde, auch die heiligmachende Gnade sich vermehrt. Es fragt sich nur, wie wir uns diese Vermehrung zu denken haben? Offenbar ist die heiligmachende Gnade, durch welche allein die übernatürliche Freiheit begründet wird, eine geistige Kraft, die uns die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft gibt, um unsern übernatürlichen Endzweck erreichen zu können. Wenn nun aber von der Vermehrung einer geistigen Kraft die Rede ist, so kann an eine Vermehrung durch äußere Hinzufügung nicht gedacht werden, weil eine solche nur bei materiellen Kräften angenommen werden kann. Geist und Materie sind aber zwei wesentlich verschiedene Existenzen. Wollte man daher bei einer geistigen Kraft an die Vermehrung derselben durch äußere Hinzufügung oder an eine extensive Vermehrung denken, so würde das ebenso falsch sein, als wenn man Geist und Materie mit einander verwechseln wollte. Wie nun aber die heiligmachende Gnade eine geistige Kraft ist, so muß auch die Vermehrung derselben intensiv gedacht werden; und zwar wird durch den Akt der Rechtfertigung das Maaß der heiligmachenden Gnade, welches Gott einem jeden Menschen von Ewigkeit her bestimmt hat, potentiell seiner

---

1) Trid. Sess. VI, Cap. 16, Can. 24 (conservari atque etiam augeri). Can. 32 und Sess. VII, prooem. Die Sakramente des neuen Bundes seien die Ursache, um die in uns angefangene Gerechtigkeit zu vermehren (per quae coepta justitia augetur).

Seele eingesenkt. Gleich bei erwachendem Vernunftgebrauche ist es des Menschen erste Pflicht, die ihm eingegossenen göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auch durch eigene Willensakte zu bethätigen und im weitern Verlaufe seines Lebens die in ihm niedergelegten Kräfte und Tugenden durch die Thätigkeiten und Anstrengungen seines Willens in seinem innern und äußern Leben auch auszugestalten. Die intensive Vermehrung der potentiell eingegossenen heiligmachenden Gnade besteht demnach darin, daß diese potentiell in dem Menschen niedergelegte göttliche Kraft auch aktuell in seinem innern und äußern Leben immer mehr ausgestaltet werde; gleichwie an dem Weinstocke jedes Blatt, jede Rebe und jede Knospe von dem Safte, welcher das ganze Gewächs durchdringt, belebt ist, eben so soll auch alles innere und äußere Thun des Menschen in das göttliche Bild umgestaltet werden. Das potentiell im Menschen niedergelegte Maaß der heiligmachenden Gnade bleibt daher, an sich betrachtet, immer dasselbe und gleich groß, und nur die aktuelle Ausgestaltung desselben schreitet in dem Einen rascher, in dem Andern langsamer voran. Ist das potentiell in dem Menschen niedergelegte Maaß der heiligmachenden Gnade aktuell im Leben ausgestaltet, so hat der Mensch die christliche Vollkommenheit erreicht. So kann, — um uns eines Vergleiches zu bedienen, — der Begriff oder die Form „Mensch" vom Kinde, Knaben, Jünglinge, Manne und Greise ausgesagt werden; denn der Begriff oder die Form „Mensch", auf welcher Stufe der Entwicklung er sich auch befinden möge, bleibt immer derselbe; aber in sich vollendet ist dieser Begriff erst dann, wenn der Mensch das volle Mannesalter erreicht hat, weßhalb auch die Ansicht ist, daß alle Menschen im vollkommenen Mannesalter Christi auferstehen werden, mit Be-

rufung auf die Stelle[1]): „Bis wir alle gelangen zum vollkommenen Manne, zum vollen Maaße des Alters Chriſti". Auf dieſer Höhe ſeiner äußeren Entwicklung entſprechen ſich ſein Begriff und ſein wirkliches Sein vollkommen[2]). Für die praktiſche und leichtfaßliche Anſchauung kann dieſe Vermehrung der Liebe zu Gott oder der übernatürlichen Freiheit in drei Graden dargeſtellt und unterſchieden werden. Der erſte und nothwendigſte Grad der Liebe iſt derjenige, in welchem der Menſch die Gnade der Rechtfertigung empfangen hat und feſt entſchloſſen iſt, alles zu meiden, was Gott nach der Lehre der Kirche unter einer ſchweren Sünde verboten hat. Dieſer Grad iſt jedem Menſchen, welcher ſelig werden

---

1) Eph. 4, 13.

2) Dies dürften, nach unſerer Anſicht, ſoweit wir nämlich den h. Thomas verſtehen, die Grundgedanken dieſes großen Kirchenlehrers über die Frage ſein, wie die Vermehrung der Liebe Gottes (caritas) denkbar ſei. Er ſchreibt in ſeiner ſpeziellen Moral (2. 2. quaest. 24, art. 5): Sic ergo caritas augetur solum per hoc, quod subjectum (die vernünftige und freiwollende Seele) magis ac magis participat caritatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius ac magis subditur illi. (Actus iſt beim h. Thomas und allen Scholaſtikern immer Gegenſatz von potentia; was man im Deutſchen durch Wirklichkeit und Möglichkeit allein nicht wiedergeben kann.) Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formae, quae intenditur eo, quod esse huius formae totaliter consistit in eo, quod inhaeret susceptibili (einem beſtimmten Träger nur kann die Liebe Gottes als innewohnend gedacht werden). Et ideo cum magnitudo rei consequatur esse ipsius, formam esse majorem hoc est, eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et caritas augetur per hoc, quod intenditur in subjecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc, quod caritas addatur caritati, d. h. nur inſofern als das einzelne Subjekt mehr und mehr an der Liebe Gottes Theil nimmt, kann von einer Vermehrung derſelben die Rede ſein. Dieſes dürfte das Beſte ſein, was darüber geſchrieben iſt. Vgl. das Buch des durch ſeine Katechismen und ſein Religionshandbuch berühmten Jeſuiten Deharbe: Ueber die vollkommene Liebe Gottes nach dem h. Thomas.

will, unumgänglich nothwendig. Der zweite Grad ist derjenige, in welchem der Mensch fest entschlossen ist, die bedachtsamen und völlig freiwilligen läßlichen Sünden zu meiden. Der dritte und schwerste ist derjenige, in welchem der Mensch stets das erkannte Bessere auch thun will [1]). Aber diese Darstellung ist nur eine äußere, die nur das innere Wesen der Sache anzeigt, jedoch nicht erschließt [2]). Aus dieser Darlegung über das Wachsthum der Liebe zu Gott oder der übernatürlichen Freiheit ergibt sich als Folgerung, inwiefern man sagen kann, daß läßliche Sünden zur Todsünde führen, und die Lehre vom Purgatorium mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammenhängt. Denn wenn der Mensch in der Anstrengung die potentiell in ihm niedergelegte heiligmachende Gnade in seinem Leben auszugestalten nachläßt, so sündigt er läßlich, weil er seiner Aufgabe nicht entspricht; kommt dann aber eine schwere Versuchung hinzu, so ist es moralisch fast unmöglich, daß er der Versuchung zur Todsünde widerstehe, weil sein Wille überhaupt nicht gewöhnt ist, sich für Gott anzustrengen. In diesem Sinne disponiren daher läßliche Sünden zur Todsünde. Wer nun aber dieser Aufgabe seines Lebens, das potentiell in ihm niedergelegte Maaß der heiligmachenden Gnade auch aktuell in seinem Leben auszugestalten, nicht nachgekommen, der wird ebendieselben Anstrengungen des Willens, welche er im gegenwärtigen Leben hätte bestehen sollen, aber faktisch nicht bestanden hat, im jenseitigen Leben noch im Reinigungsorte bestehen müssen. Dies wird aber dort ohne alles Verdienst

---

1) Die Kirche bezeichnet mit Recht ein solches Gelübde als ein sehr schweres.

2) Daher unterscheidet der h. Thomas die caritas incipientium, progredientium et perfectorum. (Ebendort überall in derselben quaestio 24 seiner spez. Moral.)

sein, weil die Zeit des verdienstlichen Wirkens mit dem Tode abschließt [1]).

---

1) Schon Möhler in seiner Symbolik hat darauf hingewiesen, daß die Lehre vom Purgatorium in der kath. Lehre von der Rechtfertigung einen unabweisbaren Platz finde, in der protestantischen Lehre aber undenkbar sei. Merkwürdigerweise wird von den Protestanten jetzt gewöhnlich die Ewigkeit der Höllenstrafen, bekanntlich das schwierigste unter allen Dogmen, bekämpft, und die Lehre vom Fegefeuer angenommen. So läßt der bekannte Exeget Olshausen auch den reichen Prasser zum Fegefeuer verurtheilt werden!

Vierter Theil.

Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Historisch-kritische Uebersicht der irrigen Auffassungen der Freiheit in der vor- und nachchristlichen Zeit.

Eine fast durchgängig negirende Stellung nimmt das Heidenthum zur Willensfreiheit ein, wie sich dies mit Nothwendigkeit aus der Entstehung desselben ergibt [1]). Wir finden dieselbe weder mit der neueren naturalistischen Mythologenschule [2]) in dem stumpfen Staunen und der dumpfen Furcht

---

1) Das Heidenthum hat wesentlich aus der Trennung von den Trägern der göttlichen Offenbarung, welche dem Menschen im Urstande gegeben wurde, seinen Ursprung. Die Uroffenbarung pflanzte sich fort und erhielt sich in der Linie Seth's; Enos, sein Sohn, fing an (Gen. 4, 26) den Namen des Herrn יְהוָה anzurufen. Dieser Name bezeichnet nach seiner sprachlichen Bedeutung (u. nach Exod. 3, 4.) Gott als den Ewigen und Unveränderlichen, der ist, war und sein wird. Er ist von Gen. 2, 4 an neben dem Gotte אֱלֹהִים, welcher Gott als den allmächtigen Weltschöpfer bezeichnet, gesetzt, um anzudeuten, daß der Gründer der Gnade und der Weltschöpfer ein und dasselbe Wesen seien. Vgl. Prof. Reinke „Beiträge zur Erklärung des Alt. Test." Bd. 3. Münster 1855, wo in einer historisch-philosophischen Abhandlung über den Gottesnamen Jehova ausführlich gehandelt wird.

2) Vgl. Schwartz, der Ursprung der Mythologie. Berlin 1860.

des eben dem thierähnlichen Zuſtande entwachſenen Menſchen vor den gewaltigen Naturerſcheinungen, zumal dem Gewitter, wonach das Heidenthum die Grundlage aller religiöſen Entwicklungen ſei, noch ſtimmen wir der Anſicht von Hegel bei, der alle Religion mit dem Fetiſchdienſt beginnen läßt, welcher das einzelne Ding in ſeinem Fürſichſein mit dem Abſoluten identificirt.

Vielmehr glauben wir auf Grund der Offenbarung und unter Zuſtimmung von Koryphäen der Alterthumswiſſenſchaft, wie Leo und Nève, daß aller Polytheismus nur als Depravation aus einem urſprünglichen Monotheismus entſtanden iſt. Den Entwicklungsgang dieſer Depravation kann man noch aus den älteſten religiöſen Urkunden des Heidenthums, namentlich den Hymnen des Rig-Veda ziemlich deutlich erkennen. Die Gottesidee wird, da die in Folge der Erbſünde fortſchreitende Gottentfremdung den Gedanken an deſſen Heiligkeit unbequem findet, immer mehr aus dem ethiſchen in's phyſiſche verzerrt, und zunächſt Gott mehr oder weniger mit dem Aether oder dem Himmelslichte gleichgeſetzt. Weiter ſchreitend gelangte man auf dieſem Wege zum vollſtändigen Naturpantheismus, der den Schöpfer mit den Geſchöpfen verwechſelte und unwillkürlich zum Polytheismus wurde, da ſich die gotterfüllten Theile des ἓν καὶ πᾶν leicht ſelbſt als Gottheiten auffaſſen ließen. So war man denn am Ziele angelangt, nämlich an eine Religion, welche die ſündlichen Neigungen nicht nur nicht ſtrafte, ſondern durch ihre Symbolik des Naturkreislaufes noch begünſtigte [1]). Daß das Heidenthum im

1) Prof. v. Döllinger führt in ſeinem gelehrten Werke „Heidenthum und Judenthum" die heidniſche Lehre vom Böſen und deſſen Entſtehung und Imputabilität auf drei Grundgedanken zurück. a. Das Böſe wird im Heidenthum als etwas Unſchuldiges dargeſtellt. b. Die Schuld wird vom Menſchen auf die Gottheit verſchoben. c. Das Böſe wird als unüberwindlich angeſehen.

Allgemeinen die Willensfreiheit läugnete, geht ſchon aus ſeinem pantheiſtiſchen Grundprinzipe, das mit einer freien Selbſtbeſtimmung des Einzelnen unverträglich iſt, hervor, und wird außerdem durch die Betrachtung der einzelnen heidniſchen Religionen beſtätigt, wobei natürlich nicht ausgeſchloſſen iſt, daß beſſere Geiſter ſich hierin der Wahrheit mehr näherten. Nach der großartigen Geſchichtskonſtruktion des Propheten Daniel unterſcheiden wir auch für die religiöſe Entwicklung des Heidenthums, den vier Weltmonarchien entſprechend (Dan. 2, 31—45), vier große Perioden.

I. Die aſſyriſch-babyloniſche, nach den Gegenden benannt, von wo einerſeits die Wiederbevölkerung der Erde nach der großen Fluth, andererſeits die älteſte Cultur ausgegangen iſt und ſich im weiteſten Umkreis ausgebreitet hat. Sowohl wegen dieſer Culturgemeinſchaft als auch der Uebereinſtimmung in den religiöſen Grundanſchauungen können wir auch die Inder, Aegypter [1]) und andere Völker des Alterthums nebſt den Aſſyriern und Babyloniern hierherzählen. Sie ſtehen alle auf dem Boden des Pantheismus, aber ſo, daß das Göttliche vorwiegend in der äußern Natur, namentlich den Himmelskörpern und den Elementen erkannt wird; die in ſtetem Wechſel erzeugende, zerſtörende und ſich wiedergebärende Naturkraft iſt der Mittelpunkt ihrer ganzen Anſchauung. Das chaldäiſche Heidenthum faßte das ganze Sein und Handeln des Menſchen als beherrſcht durch die himmliſchen Conſtellationen auf und war daher, wie die Kirchenväter oft hervorheben, der energiſcheſte Feind der Willensfrei-

1) Daß die Religion der alten Aegypter Pantheismus war, erhellet unter anderem aus dem 17. Cap. des Todtenbuches, wonach der Verſtorbene mit dem höchſten Gott identiſch iſt. Vgl. Lepſius, ält. Texte des Todtenbuchs. Berlin 1867.

heit des Menſchen. Der Buddhismus, welcher die Willensfreiheit anerkennt [1]), iſt das Produkt einer einzelnen Perſönlichkeit, die von dem brahmaniſchen Pantheismus zu einem ascetiſchen Atheismus überging.

II. Auf der zweiten Entwicklungsſtufe der altperſiſchen Religion begegnen wir einer abermaligen ſcheinbaren Ausnahme, da dieſelbe auf's entſchiedenſte die Freiheit des Willens anerkennt [2]). Aber der Glaube des Zarathuſtra iſt ebenfalls nur das Werk eines Religionsſtifters, der ſich ſeine Weisheit im fernen Weſten, alſo wie Spiegel annimmt, unter einem ſemitiſchen Volke wahrſcheinlich, wenigſtens mittelbar, aus den Offenbarungsſchätzen des Volkes Gottes holte. Seine Lehre iſt eine ethiſche Reaktion gegen den Naturpantheismus der heidniſchen Religionen, freilich auf der andern Seite dem Dualismus verfallend [3]).

---

1) Vgl. Dhammapadam, ed. v. Fausböll. Kopenhag. 1855. Da heißt es z. B. p. 68: „Durch dich ſelbſt treib an dich ſelbſt, erforſche dich ſelbſt, durch dich ſelbſt, als ein durch dich ſelbſt beſchützter, nachdenkend, wirſt du, o! Bettelmönch glückſelig leben".

अत्तना चोदयत्तानं पटिमासेत्तमत्तना
सो अत्तगुत्तो सतिमा सुखं भिक्खु विहाहिसि

2) Vgl. Vendidad Sade, ed. v. Brockhaus. Leipzig 1850. p. 69: „Wählet unter dieſen Geiſtern, entweder den ſchlimmſten Lügengeiſt oder den reinen heiligſten Geiſt; wer jenen wählt, bereitet ſich das grauſamſte Geſchick, wer dieſen, verehrt Ahuramazda gläubig mit trefflichen Handlungen". Ayâo mainivâo varatâ yê daregvâo acistâ verezyô. ashem mainyûs çpènistô yê khraojdistèng ashaonô vaçti. yêcâ khsnaosen ahurem haithyâis skyaothanâis fraoret mazdâm.

3) Die Behauptung von Hanuſch in ſeinem ſlaviſchen Mythus, daß der perſiſche Dualismus in der Vorſtellung des Belbog (weißer Gott) und Czernybog (ſchwarzer Gott) bei den Slaven entſchieden hervortritt, iſt grundlos, denn die Idee eines einzigen höchſten Weſens war bei den Slaven ſtets prädominirend, was in einer beſondern Abhandlung nachgewieſen wird. Die Vorſtellung des Belbog und Czernybog hat einen durchaus andern Urſprung.

III. Das Griechenthum verbleibt beim Pantheismus, findet aber das Göttliche mehr im Menschen, als in der Natur ausgeprägt, und macht überall die Ideen des Maaßes, der Harmonie und der Schönheit geltend, und so geht fast ausschließlich die Religion in der Kunst auf.

IV. Das Römerthum endlich vervollständigt die im Hellenismus begonnene Auflösung des Heidenthums, indem die Religion ganz zur Sache des Herkommens und der staatlichen Ordnung wird und jede selbstständige Bedeutung verliert.

Im Allgemeinen hat also das antike Heidenthum die Freiheit des Willens mehr oder minder scharf geläugnet. Auch in den ersten christlichen Jahrhunderten wurde dieselbe von den gnostischen Häresieen sehr beeinträchtigt. Der Dualismus, welcher im Menschen das Gute und Böse als physische Mächte betrachtete, konnte der Freiheit des Willens unmöglich günstig sein. Vorzugsweise war es daher auch der Manichäismus, welcher, indem er das dualistische Prinzip aufs äußerste urgirte, die Willensfreiheit unter der Wucht der alles beherrschenden physischen Nothwendigkeit untergehen ließ [1]). Und doch konnten selbst die Manichäer, obgleich sie vermöge ihres dualistischen Prinzips die Freiheit nothwendig läugnen mußten, der Stimme der Natur und des Selbstbewußtseins sich nicht gänzlich verschließen und gaben deßhalb an andern Stellen die Willensfreiheit, die sie vorher geläugnet hatten, wieder zu, was den h. Augustin zu dem Ausspruche bestimmte: ad confitendum verum de libero arbitrio plus valuit in Mani-

1) Inviti peccamus et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, sagt der Manichäer Fortunatus bei Augustinus (contra Fort. Manich. p. 114 Basl. Ausg.). Und: Non propria voluntate peccat (anima), sed alterius ductu; carnis enim commixtione ducitur non propria voluntate, sagt der Manichäer Secundinus ebenfalls bei Augustinus (contra Secund. Manich. C. 9.)

chaeo natura humana, in qua eum Deus effecit, quam fabula sacrilega, quam sibi ipse effinxit [1]).

Der manichäiſchen Nothwendigkeitslehre gegenüber trat aber eine andere Häreſie auf, welche die Freiheit des Willens weiter ausdehnte, als recht war und ſo in das entgegengeſetzte Extrem verfiel. Sie ließ den Unterſchied zwiſchen dem übernatürlich- nnd natürlich Gutem fallen und behauptete demgemäß, der menſchliche Wille ſei vermöge ſeiner natürlichen Freiheit allein im Stande, das Böſe zu meiden und das Gute zu thun; ja er könne durch eigene Kraft, ohne die göttliche Gnade es bis zur völligen Sündenloſigkeit bringen. Mit dieſer förmlichen Apotheoſe der menſchlichen Willensfreiheit verband dann der Pelagianismus auch eine ganz einſeitige und unrichtige Begriffsbeſtimmung der Willensfreiheit. Er definirte ſie nämlich einfach dahin, daß ſie in der Fähigkeit beſtehe, zwiſchen Gutem und Böſem zu wählen. So beſchränkte ſich ihm die Freiheit auf die bloße libertas contrarietatis, während die libertas contradictionis und specificationis aus dem Begriffe der Freiheit ausgeſchloſſen blieben. Mit Recht erhob ſich daher der h. Auguſtin, wie gegen übermäßige Ausdehnung der Kraft des freien Willens, ſo auch gegen die Definition der Freiheit, wie ſie von den Pelagianern feſtgeſtellt wurde. Er wies nach der einen Seite die natürliche Willensfreiheit in ihre Grenzen zurück, nach der andern Seite hin betonte er nachdrücklich, daß der Begriff der Freiheit nicht in die bloße libertas contrarietatis zu ſetzen ſei, weil ja ſonſt Gott, der das Böſe nicht wählen kann, gar nicht frei genannt werden könnte. Dieſer Gedanke nun wurde ſpäter im Mittelalter von dem h. Anſelm zum Ausgangspunkte ſeiner Definition

1) De Act. cum Felic. Manich. Lib. 2, C. 3.

der Freiheit genommen. Die Freiheit der Wahl zum Bösen kann und darf nach seiner Ansicht gar nicht in den Begriff der Freiheit mitaufgenommen werden, wie wir das schon oben erwähnt haben. Die Macht, das Böse zu thun, ist nach dem h. Anselm weder Freiheit, noch ein Moment der Freiheit; ja sogar ist jener Wille, welcher das Böse nicht thun kann, freier, als derjenige, welchem diese Möglichkeit innewohnt. Die nachfolgenden Scholastiker sahen im Allgemeinen von dem Freiheitsbegriffe des h. Anselm insofern ab, als sie die Wahlfähigkeit als eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens betrachteten, und welche von uns, wie wir es schon mehrfach hervorgehoben, nur als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen, d. h. in der Selbstbestimmung bezeichnet wird, aber keineswegs als die nothwendige und eigentliche Eigenschaft der Freiheit, insofern Freiheit und Nothwendigkeit in dem bereits oben angegebenen Sinne sich nicht ausschließen. Die Erkenntniß betrachtete die Scholastik bloß als die conditio sine qua non der freien Selbstbestimmung, weil wir uns nämlich weder für noch gegen etwas entscheiden, weil wir überhaupt nicht wählen können, wenn wir nicht den Gegenstand erkennen, auf welchen unsere freie Selbstentscheidung sich richten soll. Der Verstand bewegt also allerdings den Willen, aber er bewegt ihn nicht per modum agentis oder per modum causae efficientis, sondern er bewegt ihn nur per modum finis, insofern er ihm nämlich den Gegenstand, das Gut vorhält, das sich zur freien Selbstentscheidung und zum Streben des Willens als Ziel verhält. Später jedoch, in der letzten Zeit des Mittelalters, ging man in der Nominalistenschule vielfach von dieser Auffassung der Freiheit ab; man adoptirte einen gewissen intellektuellen Determinismus, indem man den Willen nach Art einer Wage auffaßte, die

durch das Uebergewicht der vom Verstande beigebrachten Beweggründe nach der einen oder nach der andern Seite hin gedrängt werde. Besonders ist es der Nominalist Johannes Buridanus, bei welchem wir diese Auffassung der Freiheit antreffen. Der Wille, lehrt er, ist vom Verstande abhängig und wird durch die Erkenntniß desselben bestimmt. Wie der Verstand urtheilt, so ist der Wille thätig. Urtheilt daher der Verstand, daß ein Gut, welches er erkennt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und daß alle und jede ratio mali demselben ferne liege, so muß der Wille nothwendig nach demselben streben, vorausgesetzt, daß der Verstand über die Wahrheit dieses seines Urtheils vollkommen gewiß ist[1]). Der Mensch kann daher unter übrigens gleichen Umständen sich für das niedere Gut, welches ihm der Verstand als solches im Gegensatze zu einem höheren Gute vorstellt, sich gar nicht entscheiden; er muß vielmehr immer dasjenige Gut wählen, welches ihm der Verstand als das höhere Gut vorstellt[2]). Und darum folgt dann wiederum, daß, wenn der Verstand dem Willen zwei ganz gleiche Güter vorhält, der letztere für keines von beiden sich entscheiden könne; denn ein bestimmendes Urtheil des Verstandes ist hier nicht gegeben, weil der Verstand keines von den beiden Gütern für das höhere anerkennt. Darum bleibt auch der Wille bestimmungslos; er kann zu keiner Wahl schreiten[3]). Man sieht, daß hier von eigentlicher freier Selbstbestimmung des Willens, d. h. von einer Wahl, welche bei dem Menschen immer ein Moment der Freiheit ausmacht, und uns in diesem Falle als eine Offenbarung derselben gilt, nicht mehr die Rede sein kann, weil eben der Wille ganz

1) In Eth. Arist. 7. quaest. 8. fol. 145. b. ed. Paris 1513. — 2) Ibid. 3, quaest. 4, fol. 44, a sq. — 3) Ibid. 3, quaest. 1 sq. (Das Beispiel des Buridan'schen Esels ist bekannt.)

unter dem determinirenden Einflusse des Verstandes steht. Das scheint denn auch dem Buridanus selbst nicht entgangen zu sein, und darum sucht er durch mancherlei Restriktionen die Tragweite seines Prinzips abzuschwächen und der Freiheit des Willens einen weiteren Spielraum zu verschaffen. In dem Augenblicke, sagt er, wo der Verstand das Urtheil fällt, daß ein Gut das höhere, das andere das niedere Gut sei, kann der Wille allerdings das letztere nicht anstreben, aber er kann solches zu einer andern Zeit, wo dieses Urtheil nicht mehr besteht. Er kann auch den Verstand veranlassen, von dem höheren Gute seinen Blick hinwegzuwenden und ihn bloß dem niederen Gute zuzukehren; denn dann hört die Vergleichung zwischen beiden auf, und der Wille kann dann auch dem niederen Gute sich zuwenden. Was aber die Hauptsache ist: der Wille braucht nicht immer sogleich dem Urtheile des Verstandes gemäß sich zu entscheiden. Er kann die Entscheidung aufschieben, und wenn solches geschieht, so kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern und ihm nicht mehr dasjenige Gut als das höhere erscheinen, welches er vorher für das höhere gehalten hat, woraus dann folgt, daß auch der Wille dasselbe nicht mehr wählen muß, sondern vielmehr das andere vorziehen kann. Das Analoge kann stattfinden in Bezug auf zwei ganz gleiche Güter. Bei weiterer Untersuchung kann der Verstand zu einem andern Urtheile über diese beiden Güter kommen; er kann einen Unterschied und einen Vorzug des einen vor dem andern erkennen, und dann wird die Wahl des Willens auch in Bezug auf diese beiden Güter möglich, während sie vorher unmöglich war [1]). Gewiß sind das sehr eigenthümliche

1) In Eth. Arist. 3, quaest. 4, fol. 44, a sq.

Erklärungsverſuche, um die Freiheit des Willens zu retten, ohne doch den intellektuellen Determinismus aufzugeben. Es wird ſich kaum Jemand durch dieſelben befriedigt finden, und noch weniger werden dieſe Erklärungsverſuche Stand halten können gegenüber den evidenten Thatſachen des Selbſtbewußtſeins im Bereiche der freien Selbſtbeſtimmungen, d. h. der Freiheit des Willens.

Durch die Beſtrebungen der Renaiſſance eingeleitet und gefördert trat im 16ten Jahrhundert jenes Syſtem hervor, in welchem die Willensfreiheit mit einer ſolchen Stärke bewußter Entſchiedenheit geläugnet wurde, wie vorher nie, ſelbſt nicht im Heidenthume. Der Schimmer der Willensfreiheit dringt doch auch im Heidenthum manchmal noch durch die Dunkelheit jener Lehren hindurch, welche in ihren Konſequenzen der Freiheit allerdings feindlich ſein mußten, und in den Lehrſyſtemen der großen Weiſen des Alterthums leuchtet die Idee der Willensfreiheit ſogar helle hervor. In den theologiſchen Lehrſyſtemen des 16ten Jahrhunderts dagegen wird der glimmende Docht völlig ausgelöſcht und zwar direkt und mit einer ans Furchtbare gränzenden Entſchiedenheit. Wer die Schrift de servo arbitrio, oder die kalviniſchen Schriften lieſt, wird mit Schauder und Entſetzen erfüllt über dieſe rückhaltloſe ſchreckliche Entſchiedenheit, mit welcher gegen die Idee der Willensfreiheit vorgegangen und ſelbſt der Schein derſelben bis auf den letzten Funken ausgelöſcht und vertilgt wird. Da iſt der Janſenismus, welcher allerdings ſeine Waffen gleichfalls gegen die Willensfreiheit wendet, noch eine Oaſe in der Wüſte; er ſucht doch jene ſchreckliche Finſterniß der Nothwendigkeit, in welche der Menſch von den vorausgehenden Syſtemen hinabgeſtoßen worden war, in etwas zu mildern, und mit einem kleinen Schimmer von Licht zu temperiren, indem

er doch wenigstens die necessitas coactionis von dem Menschen hinwegnimmt. Gewonnen war dadurch für die Willensfreiheit allerdings im Wesen nichts; denn die necessitas interna blieb ja doch bestehen und mit dieser kann die Willensfreiheit gleichfalls nicht zusammenbestehen. Aber es ist doch wenigstens der äußerste Grad der Nothwendigkeit nicht mehr als Prinzip der menschlichen Thätigkeit festgehalten.

Die Nachwirkungen dieser die Willensfreiheit zerstörenden Lehren auf theologischem Gebiete zeigten sich auch bald auf dem Gebiete der Philosophie. Es konnte sich seitdem auch auf dem philosophischen Gebiete die Idee der Willensfreiheit nicht mehr vollkommen und nach ihrer ganzen Tragweite hin zur Geltung bringen. Wir begegnen in der Geschichte der neuern Philosophie mancherlei Auffassungen der Willensfreiheit, welche wir als mehr oder weniger unrichtig bezeichnen müssen. Und zwar gilt dieses von den beiden Strömungen, in welche die Geschichte der Philosophie der neuern Zeit auseinandergeht. Sowohl in der empiristischen, als auch in den rationalistisch-idealistischen Strömungen sind solche wesentliche Abirrungen von dem rechten Begriffe der Willensfreiheit zu verzeichnen.

Wenden wir uns zunächst der empiristischen Strömung zu, so begegnet uns hier zuerst Thomas Hobbes, der den Freiheitsbegriff in einer Weise bestimmte, welche nur mehr den Schatten, ja nur mehr den Namen derselben bestehen ließ, ihr Wesen aber gänzlich aufhob.

Hobbes geht von dem Grundsatze aus, daß alle und jede Wirkung in der Welt von einer nothwendigen Ursache hervorgebracht werde. Denn jede Wirkung setzt eine vollständige Ursache, d. i. alles Dasjenige voraus, was, wenn es einmal da ist, nicht ohne die entsprechende Wirkung sein kann, und

eine solche Ursache ist eben eine nothwendige [1]). Von diesem allgemeinen Gesetze ist auch der Mensch nicht ausgenommen, wenn nämlich der Mensch mit Ueberlegung das Gute begehrt und das Böse verabscheut, so nennt man dies Wollen oder Nichtwollen. Das Wollen muß also im Menschen gleichfalls eine Ursache voraussetzen, die vollständig den Grund derselben einschließt, so daß sie, wenn diese Ursache vorhanden ist, eben so nothwendig eintreten muß, wie sie ohne dieselbe unmöglich eintreten könnte. Und diese Ursache ist eben das Gut oder Uebel, welches dem Menschen vor seinem Wollen vorschwebt. Der Mensch kann zwar überlegen, d. i. Gut und Uebel in einem Objekte gegen einander abwägen und so dies indifferente Verhalten nach beiden Seiten hin ablegen. Indem aber die Ueberlegung zuletzt unabweislich zum Entschlusse, d. i. zum Wollen oder Nichtwollen führt, ist dieser Entschluß, resp. dieses Wollen oder Nichtwollen das nothwendige und unausbleibliche Resultat des größern Gutes oder des größern Uebels, das er in der Sache selbst erkannt hat. Die Freiheit der Wahl zwischen Wollen und Nichtwollen, oder die Freiheit von innerer Nothwendigkeit ist also ein Unding und kann keinem Wesen in der Welt zukommen, auch den Menschen nicht ausgenommen [2]). Ohne dies würde sich mit einer solchen Freiheit die göttliche Voraussehung keineswegs vereinbaren lassen. Wenn man also dem Menschen doch eine Freiheit zuschreiben soll, so kann darunter nur die Fähigkeit verstanden werden, das, was er will, zu thun und nicht zu thun, insofern nämlich der Mensch vermöge seiner natürlichen Kräfte zu dem einen ebenso befähigt und tüchtig ist, wie zu dem andern. Man

---

1) De Corp. Cap. 9, 5. — 2) De Hom. Cap. 11, 2. De Corp. Cap. 25, 13.

kann daher sagen, daß bei denjenigen, die etwas wollen oder anstreben, das Thun und Handeln frei ist, nicht aber das Wollen und Begehren selbst [1]). Allein diese Freiheit der That kommt dann nicht allein dem Menschen zu, sondern auch jedem andern thierischen Wesen, und zwar in ganz gleicher Weise [2]). Die Freiheit besteht ja nur in dem Abwesendsein der Hindernisse der äußern Bewegung und des äußern Thuns. Wer die Hände gebunden hat, kann nicht handeln und ist daher unfrei; werden die Bande gelöst, so ist er frei. Eine solche Freiheit aber kann offenbar auch dem Thiere zukommen und kommt ihm auch wirklich zu. Eine Prärogative der Menschen ist sie nicht.

Fragen wir aber, welches denn der höchste Grund jener allgemeinen Nothwendigkeit sei, unter welcher auch der Mensch steht, so verweist uns Hobbes ebenso, wie Luther und Calvin auf Gott. Es ist nach seiner Ansicht der Wille Gottes, welcher als Grund der allgemeinen Nothwendigkeit, und folglich auch der Nothwendigkeit des menschlichen Wollens zu betrachten ist. Der Wille Gottes wirkt somit sowohl das Böse als auch das Gute in uns [3]).

Wollte man dagegen einwenden, daß eine solche Annahme in Widerspruch stehe mit den göttlichen Eigenschaften, so ist zu bedenken, daß die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, nicht so fast wirklich in ihm sind, wie wir sie ihm beilegen, sondern mehr der Ehrfurcht entspringen, die wir gegen ihn tragen. So ist Gottes Gerechtigkeit dasselbe mit seiner Macht und erstreckt sich daher so weit, wie diese. Was Gott thut, ist gut und gerecht, weil er es thut, möge es nun nach

---

1) De Hom. Cap. 16, 2. — 2) De Corp. Cap. 25, 13. — 3) Lev. Cap. 21, p. 105.

unſeren Begriffen beſchaffen ſein, wie es wolle. So kommt alſo Hobbes in ſeiner Freiheitstheorie zuletzt wieder ganz auf die lutheriſch-kalviniſche Nothwendigkeit zurück. Nachdem er vorher die Freiheit auf ein Miuimum beſchränkt hat, nämlich auf die phyſiſche Fähigkeit zum äußern Handeln, zerrinnt ihm zuletzt auch dieſes Minimum unter der Hand. Denn wenn alles Thun auf den göttlichen Willen zu reduziren iſt, ſo wird ſolches zuletzt auch noch von der äußern phyſiſchen Thätigkeit gelten müſſen.

Hobbes ſteht jedoch im Bereiche der empiriſtiſchen Richtung der modernen Philoſophie mit ſeiner unrichtigen Freiheitslehre nicht allein da. Der Hauptvertreter des engliſchen Empirismus, John Locke, ſchließt ſich ihm in der Lehre von der Willensfreiheit unbedingt an. Dieſelben Grundſätze, wie von Hobbes, ſind in dieſer Beziehung auch von Locke vertreten. Wir halten es deßhalb für überflüßig mit ſeiner Freiheitstheorie uns eigens zu beſchäftigen, da wir doch das ſchon Geſagte nur wiederholen müßten.

Aber auch in der rationaliſtiſch-idealiſtiſchen Strömung der neueren Philoſophie konnte der Freiheitsbegriff nicht mehr zu entſchiedener Geltung kommen. Schon bei Carteſius, dem Begründer dieſer Richtung treffen wir eine Auffaſſung der Willensfreiheit, welche durch einen intellektuellen Determinismus und vom philoſophiſchen Standpunkte aus betrachtet, in denſelben Fehler der Einſeitigkeit, wie wir das ſchon beim h. Anſelm in der theologiſchen Definition der Freiheit hervorgehoben haben, verfällt. Um frei zu ſein, ſagt Carteſius, iſt es nicht nothwendig, daß man in gleicher Weiſe dem einen oder dem andern von zwei Wahlobjekten ſich zuwenden könne; im Gegentheil, je mehr und je vorwiegender der Wille der einen Seite ſich zuneigt — ſei es deßhalb, weil er hier mit

Evidenz das Wahre und Gute erkennt, oder sei es, daß Gott innerlich sein Denken und Wollen in dieser Weise disponirt, — um so freier ist, handelt und wählt er. Je indifferenter er dagegen den Objekten der Wahl gegenüber sich verhält, desto weniger ist er frei; denn diese Indifferenz zeugt insofern nur von Unwissenheit, weil der Wille nicht in diesem Zustande der Indifferenz sich befinden würde, wenn er klar und deutlich das Wahre und Gute erkennen würde [1]). Das ist offenbar nichts anderes, als der intellektuelle Determinismus, wie wir denselben bereits bei Buridanus getroffen haben. Die ganze Freiheit des Willens reduzirt sich auf die Freiheit vom Zwange; der Wille unterliegt der innern Nöthigung der Bestimmungsgründe; eine Freiheit von dieser innern Nothwendigkeit gibt es also nicht. Eine eigentliche Wahlfähigkeit, welche beim Menschen in seinem irdischen Dasein zu seiner Selbstbestimmung als Bethätigung der Freiheit sich offenbart und eine solche Offenbarung ein Moment auch unseres philosophischen Freiheitsbegriffes ausmacht, suchen wir hier in der von Cartesius gegebenen philosophischen Definition der Willensfreiheit vergeblich.

Wenn ich behaupte, sagt Cartesius, daß der Wille um so freier handle, je mehr er vermöge der Evidenz der Bestimmungsgründe zu einer Handlung sich hingetrieben fühle, so will ich damit nur ausdrücken, daß der Mensch in diesem Falle um so lieber (libentius), ungezwungener, leichter und energischer handle [2]). Denn wenn auch die Bestimmungsgründe, die zu einer Handlung hintreiben, noch so evident, und wir moralisch kaum (vix) im Stande sind, das Gegentheil zu thun, so sind wir doch, absolute loquendo, immer dazu be-

1) De prim. Phil. m. 4, p. 24. — 2) Epp. P. 1, ep. 112, p. 321.

fähigt und können insofern die Handlung immer unterlassen [1]). Mit dieser Exposition wäre vom philosophischen Standpunkte aus allerdings nur dann etwas gewonnen, wenn mit der absoluten Möglichkeit, das Gegentheil zu thun, auch die hypothetische verbunden wäre, d. h. wenn diese Möglichkeit in den gegebenen Fällen zur Wirklichkeit werden könnte. So lange ich, sagt Cartesius, ganz klar und deutlich sehe, daß eine Sache mir konvenire, ist es äußerst schwer, ja, wie ich glaube unmöglich [2]), mein Verlangen zurückzuhalten und mich des Wollens dieses Gegenstandes zu entschlagen. Doch das gilt, wie gesagt, nur so lange, als jene klare und deutliche Erkentniß in mir ist. Es ist aber die Seele von der Art, daß sie ihre Aufmerksamkeit immer nur einen Augenblick einer Sache zuwendet. Sie kann daher in dem Augenblicke, wo sie sich für eine Sache entschließen will, ihre Aufmerksamkeit wieder von den Bestimmungsgründen abwenden, und thut sie dieses, so können sich ihr in dem nämlichen Augenblicke wieder andere Gründe darbieten, die sie bestimmen, ihre Beistimmung zurückzuhalten und von dem Entschlusse, den sie zu fassen im Begriffe war, abzustehen [3]). Mit dieser letzteren Erklärung versucht Cartesius allerdings die Tragweite seines einseitigen Prinzips abzuschwächen, aber dieselbe kann doch nicht hindern, daß das Prinzip selbst mindestens ein einseitiges, wenn nicht ein falsches sei und bleibe.

Wenn nun schon bei Cartesius selbst der Freiheitsbegriff nicht mehr zur wahren und richtigen Geltung kommt, indem er dem Intellektus offenbar einen zu großen Einfluß auf den Willen einräumt, so konnte das noch weniger der Fall sein

---

1) Epp. P. 1. ep. 112. P. 320. sqq. — 2) Man bemerke hier das „unmöglich", welches oben noch als ein „kaum" auftritt. — 3) Epp. P. 1, ep. 115, p. 330.

in der ſogenannten occaſionaliſtiſchen Schule, welche auf der Grundlage ſeiner Lehre ſich bildete. Wenn die Occaſionaliſten den zweiten Urſachen alle eigene Thätigkeit abſprachen, und alle Thätigkeit und Bewegung in der Welt unmittelbar auf Gott zurückführten, ſo mußten ſie das Gleiche auch mit der Willensthätigkeit thun. Daher behauptet Malebranche, der Wille ſei ſeinem Weſen nach nichts anderes, als eine unmittelbare Wirkung Gottes in uns. Der natürliche Trieb in uns, welcher auf das Gute überhaupt geht, und den wir Willen nennen, iſt nach ſeiner Lehre ſo zu ſagen ein Eindruck, den Gott ſelbſt in uns beſtändig hervorbringt und der eben deßhalb für uns unüberwindlich iſt [1]). Aber wenn auch die natürliche Neigung zum Guten unüberwindlich iſt, ſo verhält es ſich doch nicht ſo mit unſerem Streben nach beſondern Gütern. Der Wille iſt nämlich in ſeinem Streben durchaus abhängig vom Verſtande, inſofern dieſer ihm den Beſtimmungsgrund, das Gut, vorhält. Durch das höhere Gut, durch das höhere Vergnügen, das der Menſch in einem Objekte erblickt, wird derſelbe zum Anſtreben deſſelben beſtimmt. Folglich hängt es von der Erkenntniß des Verſtandes ab, wie und auf welche Weiſe der Wille beſtimmt werde und darin beſteht das, was wir Wahl nennen. Das iſt nun offenbar wiederum nichts anderes, als der intellektuelle Determinismus, wie wir ihn ſchon bei Carteſius getroffen haben. Eine wirkliche Wahlfreiheit, welche ein Moment der Offenbarung der Freiheit, d. h. der Selbſtbeſtimmung beim Menſchen ausmacht, finden wir auch hier nicht. Malebranche ſieht ſich daher gleichfalls genöthigt, um die Freiheit wenigſtens einigermaßen zu wahren, auf ein anderes Gebiet ſich zu flüchten. Wir vermögen, ſagt

1) Rech. de la Vér. Lib. I, Cap. 1, 2. Lib. 2, Cap. 5, 1.

er, unſere Einwilligung auch bei ſolchen Beweggründen, die uns reizen und antreiben, zurückzuhalten. Und gerade darin iſt unſere Freiheit begründet. Denn die Freiheit beſteht in der Kraft der Seele, die natürliche Neigung zum Guten überhaupt auf diejenigen Dinge zu richten, die ihr gefallen, und ſo die natürliche Neigung zur Erreichung eines gewiſſen vorgeſetzten Gutes zu beſtimmen. Dieſe Möglichkeit aber, den allgemeinen Trieb zum Guten nach eigenem Belieben dieſem oder jenem Gute zuzuwenden, iſt weſentlich dadurch bedingt, daß der Menſch ſeine Entſcheidung zurückzuhalten vermag. Denn nur dadurch iſt er in den Stand geſetzt, jene Gründe aufzuſuchen, welche ihm dasjenige Gut, das er vorher für das größere hielt, als das minder große erſcheinen laſſen können, oder überhaupt den Verſtand von der Vorſtellung dieſes Gutes ab- und einem andern zuzuwenden[1]). So allein iſt es möglich, daß der Menſch nicht willenlos von den Vorſtellungen des Verſtandes fortgeriſſen wird, ſondern frei und ohne Nothwendigkeit verſchiedenen Gütern ſich zuwenden kann. In dem Vermögen alſo, ſeine Einwilligung zurückzuhalten, liegt der eigentliche Mittelpunkt der Freiheit. Aber dürfen wir fragen, iſt denn dieſe Zurückhaltung der Einwilligung nicht ſelbſt ſchon wieder eine That, und wenn ſie dieſes iſt, von welcher Art iſt ſie denn? Iſt ſie eine freie oder nothwendige That? Letzteres iſt nicht anzunehmen, es bleibt alſo nur das Erſtere übrig. So wird alſo die Freiheit begründet durch eine That, welche ſelbſt ſchon wieder eine freie iſt. Iſt das nicht eine petitio principii? Man ſieht, wenn eine Definition einmal ſchief angelegt iſt, läßt ſich dem Mangel durch Palliativmittel

1) Rech. de la Vér. Lib. 1, Cap. 1, 2. Lib. 4, Cap. 1, 3. — Med. Chrét. et Met. 6, 19. 20.

nicht mehr abhelfen. Der intellektuelle Determinismus und die Freiheit können nun einmal zu gleicher Zeit nicht zusammenbestehen, und entweder das eine oder das andere muß aufgehoben werden.

Es darf uns daher nicht wundern, wenn selbst Leibnitz, der bei dem gleichen intellektuellen Determinismus stehen blieb, damit nicht besser fuhr. Eine Freiheit der Indifferenz gilt auch ihm für unannehmbar. Ohne Grund kann der Mensch nicht handeln, und wenn er manchmal so zu handeln scheint, so ist es deßhalb, weil er jene Perceptionen, die sein Handeln bestimmen, selbst nicht bemerkt [1]). Je weiter der Wille von der reinen Indifferenz entfernt ist, desto energischer und vollkommener ist er. Der Mensch wird daher in seinen Willensentschlüssen stets durch dasjenige Gut bestimmt, welches er als das höchste Gut unter mehreren erkennt [2]). Wenn dem menschlichen Verstande zwei Güter vorschweben würden, welche er als ganz gleich gut erkannt, so würde er zwischen ihnen nicht wählen können. Das ist so entschieden und allgemein wahr, daß es selbst von Gott gilt. Ueber das Gesetz des höheren Gutes vermag der Mensch sich nicht zu erheben. Dadurch unterliegt nun allerdings sein Handeln einer gewissen moralischen Nothwendigkeit, allein diese thut der Freiheit keinen Eintrag. Das höhere Gut bewirkt in dem Willen des Menschen nur eine gewisse Inklination, nicht aber necessitirt es den Willen. Jene Inklination ist zwar determinirt und hat immer ihre Wirkung; aber sie läßt überall dem Willen an sich die Möglichkeit, das zu unterlassen, worauf sie hingerichtet ist, sofern diese Unterlassung durchaus keinen Widerspruch in sich

1) Nouv. Ess. Av. prop. p. 198, a. Ed. Erdmann. — 2) Theod. p. 1, 45, p. 516, a.

schließt [1]). Die Freiheit kann daher allgemein determinirt werden als jene Eigenschaft des Willens, vermöge welcher die Akte desselben, obgleich durch das höhere Gut determinirt, doch nicht aufhören, zufällig zu sein und keiner absoluten oder metaphysischen Nothwendigkeit unterliegen [2]). An diese Leibnitz'sche Auffassung der Freiheit schließt sich der Fortsetzer seines philosophischen Systems Christian Wolff gleichfalls an. Auch ihm zufolge besteht die Freiheit in der Selbstthätigkeit, das höhere Gut zu wählen, und wiewohl die Seele zu ihrem Handeln gezwungen erscheint, so ist doch der Verstand seinerseits nicht necessitirt, etwas für gut oder bös zu halten und unterliegt keiner absoluten Nothwendigkeit, folglich ist der Wille nicht gezwungen, sondern frei. Also bloß in der Ausscheidung der metaphysischen Nothwendigkeit soll die Willensfreiheit bestehen? Wer aber dies annehmen kann, dem läßt sich noch gar viel mehr beweisen.

In der neuesten Philosophie traten die Untersuchungen über den Begriff der menschlichen Willensfreiheit anderen Problemen gegenüber einigermaßen zurück. Da die Systeme von Fichte, Schelling, Herbart und Hegel ihrem Wesen nach pantheistisch sind, so konnten sie überhaupt der Willensfreiheit wenig günstig sein. Nur Kant bildet in dieser Hinsicht eine auffallende und bemerkenswerthe Ausnahme. Wiewohl sein großes philosophisches System dem positiven Christenthume nichts weniger als förderlich ist [3]), so ist dennoch die Freiheit

---

1) Nouv. Ess. Lib. 2, ch. 21, p. 254, a. p. 263, b. — 2) Ibid. Lib. 2, ch. 21, p. 252, a.

3) Wie schon bei Lebzeiten Kant's seine Lehren für verderblich angesehen wurden, beweist folgendes kgl. Reskript vom Jahre 1794:

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen ꝛc.

Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Miß-

des menschlichen Willens von Niemanden nachdrücklicher aber auch einseitiger hervorgehoben, als durch Kant. Betrachten wir seine „Kritik der praktischen Vernunft". Insofern der Wille durch die eigenen Gesetze der Vernunft, welche die praktische Erkenntniß a priori gewähren, bestimmt wird, nennt Kant die Vernunft „eine praktische". Da nun aller praktische Vernunftgebrauch ausschließlich auf der Freiheit beruht, so muß auch von dieser ausgegangen werden. Die Freiheit ist aber im positiven Sinne nichts anderes, als die selbstständige Gesetzgebungskraft der Vernunft, und im negativen Sinne die vollständige Unabhängigkeit des Willens von Naturbestimmungen. Die ursprünglichen Vernunftgesetze erklärt Kant als die formalen Bestimmungsgründe des Willens weil es dabei nur auf die Form einer allgemeinen Gesetzgebung ankommt, da man von allen Objecten des Begehrungsvermögens, welche durch die Gefühle von Lust und Unlust

---

fallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der h. Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dies namentlich in Eurem Buche: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, deßgleichen in andern kleinen Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines Bessern versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen unsere Euch sehr wohlbekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehestens Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen uns von Euch bei Vermeidung unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehn und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intension je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnaden gewogen

Berlin, den 1. October 1794.

Auf Sr. kgl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl

Wöllner.

die materialen Bestimmungsgründe abgeben, abstrahiren muß. Den obersten Grundsatz des Sittengesetzes, (welches nicht ein hypothetischer, sondern ein kategorischer Imperativ ist), drückt Kant durch die Worte aus: „Handele so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als ein Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ [1]). Durch ein solches formales Moralprinzip werden alle materialen Moralprinzipe, die nur einen empirischen und heteronomen Charakter haben, ausgeschlossen, und folglich entsteht ein Gesetz, das jeglichen Willen kongruent macht, und indem es das eine und absolut wahre Gesetz der Vernunft bildet, auch für alle Vernunftwesen seine Gültigkeit in Anspruch nehmen muß. Fragen wir aber weiter, was denn eigentlich den Willen bewegt, um dem obersten Grundsatze der Vernunft entsprechend zu handeln, so antwortet Kant, daß das moralische Gesetz selbst, die einzige Triebfeder des menschlichen Willens bildet. Endlich weist er durch die praktische Vernunft den transcendentalen Ideen der theoretischen Vernunft einen Gehalt an, nicht für die Erkenntniß, sondern für einen moralischen Glauben. Die Wahrheiten von Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung leitet Kant als nothwendige Postulate zur Realisirung des höchsten Guts aus dem Endzwecke der Vernunftwirksamkeit her und findet schließlich die Quelle der Glückseligkeit in der Vernunft allein, welche durch die kantischen Maximen des freien Willens auch verwirklicht wird. Gott wird also nur die Rolle eines Dieners und Vermittlers menschlicher Glückseligkeit für die herrlichen Vernunftthaten des freien Willens zu einem bessern Jenseits zuertheilt. Mit Recht

1) Eine ausführliche Ableitung dieses Gesetzes findet man in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.

können wir deßhalb behaupten, daß sein System nichts weiter, als der Pelagianismus ohne die christlich klingenden Formen ist.

Die unausbleibliche Konsequenz der kantischen Philosophie, in welcher alles auf der Vernunft und Freiheit des Menschen allein beruht, und der außer- und überweltliche Gott überflüssig gemacht wird, mußte sich im Pantheismus d. i. im reinen abstrakten Denken manifestiren, und hier tritt uns sogleich Fichte entgegen. Alles wird nur zu Begriffen idealisirt — der Macht des „Ich" über das „Nicht-Ich", der Herrschaft der Vernunft über die Natur. Es handelt sich folglich nur um die Herrschaft des einen Begriffes über den andern [1]). Das Streben des „Ich" nach Selbstthätigkeit ist nur dem Ausflusse des Selbsterhaltungstriebes zuzuschreiben. „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Vernunftwesen, mit denen du in Verbindung kommen könntest", lautet nach Fichte der oberste Grundsatz seiner Rechts- und Sittenlehre. Der Endzweck aber des freien Handelns liegt in der Unendlichkeit, die jedoch nie erreicht werden kann. Das Wesen selbst des freien sittlichen Handels sieht Fichte in einer Reihe von Handlungen, in welchen sich das „Ich" mehr und mehr in einer absoluten Unabhängigkeit bewußt wird. Kurz in diesem ganzen Systeme finden wir nichts weiter, als eine Freiheit, welche im Handeln nach puren Begriffen besteht, welche sich die Herrschaft streitig machen sollen. Auch sein Schüler ist nicht glücklicher. So bestimmt Schelling in seiner Schrift [2]) „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit"

1) Freiheit und Gesetz sind für Fichte ein ungelöstes Problem. Vgl. in den „Abhandlungen zur Systematischen Phil." von Prof. Dr. Fr. Harms. Berlin 1868, die Phil. Fichtes. — 2) Auch Schopenhauer hat dieselbe Ansicht, denn jede That, die wir vollziehen, ist ihm nur eine nothwendige Folge der Erkenntniß, und schließlich läugnet er alle Freiheit des Handelns.

die Willensfreiheit in folgender Weise: „Frei ist dasjenige, was nur den Gesetzen des eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem, weder in noch außer ihm, bestimmt ist (S. 79). Jedes Wesen handelt nach der eigentlichen Nothwendigkeit seiner Natur und kann sich derselben nicht entziehen; aber wenn es ohne Zwang handelt, so handelt es frei (S. 80). Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit (S. 82)". Also nur eine Freiheit vom Zwange! Frägt man aber, wie und wodurch denn die Natur jedes Einzelnen so geworden sei, daß nur jene Handlungen aus ihr hervorgehen können, welche sie thatsächlich vollbringt, so beantwortet Schelling diese Frage mit der Annahme einer überzeitlichen That, durch welche jeder Einzelne selbst sich zu dem gemacht habe, was er ist. In seiner ursprünglichen Schöpfung ist nämlich der Mensch ein unentschiedenes Wesen, was durch den Mythus eines ursprünglichen Standes der Unschuld, in welchem der Mensch geschaffen worden, symbolisirt wird. Nur er selbst kann sich entscheiden, und wie er sich entscheidet, so ist er. Diese Selbstentscheidung kann jedoch nicht in die Zeit, sondern muß außer alle Zeit fallen; sie gehört der Ewigkeit an und ist daher eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung hinauf, und in ihr besteht dasjenige, was man gewöhnlich Prädestination nennt. Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt d. h. er ist zu diesem Handeln prädestinirt. Auf diese überzeitliche That weist der Hang zum Bösen hin, den wir mit uns in die Welt bringen. Das Böse, welches durch jene That zugezogen ist, ist das radikal Böse, und aus ihm sproßt

alles übrige Böse auf. Das Gleiche gilt vom Guten (S. 86). Eine eigenthümliche Verschmelzung der alten Präexistenzlehre mit der calvinistisch absoluten Prädestinationstheorie!

Betrachten wir ferner Herbart, so kommen wir zu dem Schlusse, daß ihm zufolge der Wille gar kein besonderes Vermögen des Geistes ist, sondern nur in den Verhältnissen der herrschenden Vorstellungen zu andern liegt. Die ganze Kraft der Entscheidungen liegt in einer Masse von Vorstellungen, die in dem menschlichen Bewußtsein inhäriren und entweder andere Vorstellungen abschwächen oder ihren Eintritt in das Bewußtsein selbst abwehren. Die sittlichen Elemente sind nichts anderes als gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Und so gehen alle Thätigkeiten des Geistes bei ihm gänzlich leer aus.

Schließlich wollen wir noch Hegel [1]) erwähnen, mit welchem die Geschichte der neueren Philosophie ihren Abschluß findet[2]). Hegel — der den menschlichen Geist (formell die Mög-

---

1) Vgl. Hegel's sämmtl. Werke. Berlin 1841, 2te Aufl.

2) In neuester Zeit hat Dr. C. A. Werther in seinem Werke „der Mensch als geistiges Individuum ꝛc.", Nordhausen 1867, die Gedanken Hegel's über die Freiheit entwickelt und glaubt wahrscheinlich am besten Hegel verstanden zu haben, oder dessen Mangelhaftes berichtigen zu müssen. Es ist irrig, was Werther S. 1 seiner Schrift sagt: „Erkenntniß ist Auffassung des Mannichfaltigen nach, in und aus seiner Einheit". Dieses führt er etwa bis S. 29 durch und betont dabei zugleich, daß „das Sein in seinen verschiedenen Abstufungen die Schranke des Nichtseins ist". Der Verf. sagt S. 29: „Die pneumatische Kraft, also die den Menschen darstellende Bethätigung ist Wechselbeziehung zwischen Individualität und Organisation, wie die animale und vegetative Kraft, setzt aber als die höchste Bethätigungsstufe der organischen Kraft eine Individualität, welche ein selbstständiges Bestehen und eine höhere Berechtigung der Organisation gegenüber zeigt". In dem ganzen Buche legt der Verf. den an sich ganz richtigen Gedanken zum Grunde, „daß Denken und Wollen polare Thätigkeiten sind". So besonders §. 6 (S. 29—32): „Denken und Wollen sind die polaren Bethätigungsweisen der pneumatischen Kraft als der höchsten organischen Bethätigung". Also Denken

lichkeit, von allem zu abstrahiren, materiell die Fähigkeit, sich als Geist — als bewußte Vernünftigkeit — zu offenbaren) in einer Reihe von Stufen sich entwickeln läßt, und zwar so, daß er sich allmählich aus der Aeußerlichkeit zum Fürsichsein, aus der Abhängigkeit von der Natur zu den höhern Stufen der Empfindung, des Fühlens, weiterhin des Selbstgefühls resp. des Selbstbewußtseins und zur Freiheit empor-

---

und Wollen ist auch nur eine organische Bethätigung! Dies hindert ihn aber nicht zu schreiben (S. 35): „Bewußtsein ist nicht von Selbstbewußtsein zu trennen und nicht den fünf Sinnen zur Seite zu setzen als innerer Sinn. Das Bewußtsein hat die sinnliche Auffassung zu seiner Grundlage und Veranlassung und concentrirt die einzelnen durch die Sinne eingetretenen Strahlen der Außenwelt zu einer pneumatischen wirklichen Einheit im Individuum". Gerade so wie Spinoza und Hegel, bloß mit andern Worten. Er spricht immer von Individuum, nie von Person. Dann kommt er zur Definition des Denkens und Wollens (S. 39—41): „Die bewußte Bethätigung bildet die objektivirte Mannichfaltigkeit in die Einheit des Subjekts ein und ist Denken, oder sie bildet die Einheit des Subjekts in eine Bestimmtheit der objektivirten Mannichfaltigkeit ein und ist Wollen". Inneres und Aeußeres sind also Eins. Purer Pantheismus! Schließlich kommt er in endlosen Wiederholungen auf den Gedanken zurück, daß Denken und Wollen polare Thätigkeiten seien. Dann führt er (bis S. 47) aus, daß nur Denken und Wollen die Vermögen des Geistes seien, nicht aber das Gefühl, „dies komme nur der Seele, dem animalischen Leben zu"? Auf S. 50—57 wird nur eine undeutliche Erklärung über Wissen, Glauben, Meinen, gegeben. S. 60 schreibt der Verf.: „Wir müssen also an den Seelenzuständen, wie wir sie kennen lernen, unterscheiden das sich in ihnen Befinden und das sich ihrer als unserer Zustände Bewußtwerden und müssen jenes dem Thiere, beides zusammen allein dem Menschen zuschreiben". Genau betrachtet, hat der Verf. dieses, übrigens in gelehrter Sprache geschriebenen Werkes eine gewisse Geistesverwandtschaft mit dem Verfasser des Buches „Stoff, Kraft, Gedanke" (Ferdinand Westhoff. Münster 1864) bewiesen, wie das namentlich in der Vorrede sich zeigt. Dort entwickelt er das Aeußere habe nicht allein Realität durch das Denken, es sei auch wirklich. So will er den hegelschen Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig (Phänomenol. d. Geistes p. 17) etwas abschwächen und den Nominalismus und Realismus gewissermaßen verbinden". Dies scheint der Zweck des Buches. Nur für Hegelianer mag dasselbe Werth haben. Das Buch „Grundlinien der Phil. Ethik von Prof. F. X. Schmid. Wien 1868 hat aber auch diesen nicht einmal, und kostet 3 Thaler.

ringt und aus dem Individuum zum „Ich" mit vernünftigem Selbstbewußtsein wird, — unterscheidet theoretischen Geist oder Intelligenz und praktischen Geist oder Willen, je nachdem er es mit dem Vernünftigen als einem Gegebenen zu thun hat, oder den subjektivirten Inhalt — die Wahrheit — den er als den seinigen will, von der Subjektivität befreit und in einen objektiven verwandelt. Letzterer bildet sich dann durch Trieb, Begehrung, Neigung zum freien Willen aus. Dieser tritt durch Recht und Staat, wodurch die Freiheit realisirt und zum Dasein in realen allgemeinen Lebensformen gebracht wird — also durch den objektiven Geist in die Erscheinung. Nun beginnt die Ethik, indem nämlich alle Naturtriebe, versittlicht zu Rechten und Pflichten, als ethische Institute erscheinen. Auf diese Weise entstehen durch den objektiven Geist in einem stetigen Entwicklungsgange die Lebensformen — Recht, Sitte, Staat. Das Recht als das unmittelbare Dasein des als wirklichen und in seiner Freiheit gesetzlich anerkannten freien Willens bedingt die Person. Als solche hat sie das Recht des Besitzes, insofern die äußere Sphäre, das Substrat der Freiheit — das Eigenthum — eben durch das Recht, in jede Sache unseren Willen zu legen, seine Berechtigung erhält. Insofern ich dann weiter das Meinige durch freien Willensentschluß an eine andere Person übertrage, entsteht das Vertragsverhältniß, der erste Schritt zum Staate. In der willkürlichen Uebereinkunft beim Vertrage ist die Möglichkeit der Verselbstständigung des subjektiven Willens gegen das Recht an sich — den allgemeinen Willen — enthalten. Eventuell erzeugt sich so das Unrecht, welches wieder die Versöhnung zur Folge hat, in welcher der allgemeine Wille gegen die Aufhebung desselben durch den besonderen Willen wiederhergestellt wird. Die Folge des Unrechts ist dann

die Strafe, welche in der Gerechtigkeit ihr Maaß und ihre Bestimmung findet. — Moralität ist Gegensatz des allgemeinen und besonderen Willens ins Subjekt verlegt; sie ist die Negation der Aeußerlichkeit des Rechtlichen. Die Willensfreiheit bildet sich zur Selbstbestimmung der Subjektivität fort, zum Handeln nach Zwecken, nach eigener Ueberzeugung von Recht und Pflicht. Hier kommt es an auf die Triebfeder des Willens (den Vorsatz), insofern der Standpunkt der moralischen Reflexion und nicht das strenge Recht entscheidet, doch so, daß schließlich das Moment des Guten hervortritt, wodurch eben der Wille und seine subjektiven Zwecke mit dem allgemeinen in Einklang bleiben. Das Gegentheil des Guten — das Böse — ist demnach die Auflehnung des besonderen Willens gegen das Allgemeine, um die eigene Willkür als Absolutes hinzustellen. Insofern aber das Gute und Böse innerhalb der Moralität noch sich abstrakt gegenüberstehen, und der freie Wille noch ebensosehr die Möglichkeit des Bösen, das Gute aber noch nicht ein Wirkliches, sondern bloß ein Seinsollendes ist, insofern ist Sittlichkeit als die konkrete Identität des Guten und Bösen das Höhere, und in ihr wird das Gute ein Wirkliches.

Das wäre im Wesentlichen die Lehre Hegel's über die Freiheit. Genauer betrachtet lehrt aber Hegel die Freiheit bloß zum Scheine; denn sie ist ihm nichts anderes als das Selbstbewußtsein des Einzelnen und die Willensäußerung des Einzelnen in dem unendlichen Ganzen, zunächst im Staate, in welchem sich nach Hegel der allgemeine oder göttliche Wille unmittelbar ausspricht. Daher ist die hegelsche Freiheitslehre des menschlichen Willens nichts anderes als die Bewegung eines Atomes in der unendlichen Substanz; wie überhaupt sein ganzes System nur Pantheismus ist, und in einer

kunſtvollen Dialektik beſteht, oder beſſer geſagt durch ein koloſſales Kunſtſtück trügeriſcher Wortſpiele ausgedrückt wird. Wer wird nicht bei der Betrachtung der hegelſchen Philoſophie unwillkürlich an die Lehren von Spinoza erinnert, daß in der einen unendlichen Subſtanz auch incompoſſibele Accidenzen ſeien, deren Incompoſſibilität durch das Ganze der unendlichen Subſtanz aufgehoben werde? Die vielfachen Schwankungen, welche uns in der Geſchichte der Philoſophie in Bezug auf die Beſtimmung des Begriffes der Freiheit entgegentreten, zeigen alſo recht deutlich, daß man die Freiheit des Willens nur unter der Bedingung aufrecht erhalten kann, wenn man ſie in der Weiſe auffaßt, wie ſie ſich in unſerm Selbſtbewußtſein unmittelbar ankündigt, nämlich als das Selbſtbeſtimmungsvermögen, wobei die Fähigkeit der Wahl zwiſchen verſchiedenen Objekten ſich als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menſchen manifeſtirt, die Erkenntniß des Guten aber ſich nicht determinirend hierbei verhält, ſondern nur als die conditio sine qua non der Wahl ſich darſtellt, inſofern nämlich der Wille weder für noch gegen etwas ſich entſcheiden kann, wenn jenes Etwas nicht vorher erkannt iſt.

Schließlich können wir aus dem bisher Geſagten die Urſachen oder Quellen der irrigen Auffaſſung über die Willensfreiheit in chriſtlicher Zeit unſerer Anſicht nach auf folgende vier zurückführen:

Erſtens, entſtehen viele irrige Auffaſſungen der Freiheit in Folge einer Verwechſelung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit.

Zweitens, aus einer falſchen Auffaſſung über den Inhalt oder Gegenſtand der Freiheit.

Drittens, aus einer falschen Auffassung über den Umfang oder Bereich der Freiheit.

Viertens, entstehen auch viele irrige Auffassungen in Folge einer verkehrten Vorstellung über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen.

Das Wichtigste, was nach diesen vier Rücksichten über die irrigen Auffassungen der Freiheit noch zu sagen übrig bleibt, können wir nur in kurzen Umrissen berücksichtigen, da fast alles in Bezug darauf von Klentgen in seinem epochemachenden Werke „Theologie und Philosophie der Vorzeit" erschöpfend behandelt ist.

§. 1.

Irrige Auffassung in Folge einer Verwechselung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit.

Auf gleiche Weise, wie Natur und Gnade als die niedere und die höhere Stufe der Wirksamkeit Gottes nach Außen, müssen die natürliche und übernatürliche Freiheit des Menschen wie der vernünftigen Kreatur überhaupt scharf unterschieden werden. Nur bei Gott können und dürfen wir die letztere Unterscheidung nicht machen, weil Gott die lautere Wirklichkeit (actus purus) oder absolut einfach (simplex omnino) ist.

Wird nun die Natur und die Gnade, gleichwie die natürliche und übernatürliche Freiheit nicht genau unterschieden, so erfolgt unvermeidlich eine Verwechselung beider und in Folge derselben entsteht der Irrthum. Dies ersehen wir aus der Reformation des 16ten Jahrhunderts bis zur Evidenz. Denn

wenn die Reformatoren an den Verlust der Kindschaft Gottes und an die Macht und Herrschaft der Leidenschaften in dem noch nicht wiedergeborenen Menschen gedacht und ihnen das ganze gegenwärtige Elend der Sünde im Vergleiche mit der erhabenen Glückseligkeit des Urstandes vor Augen geschwebt hat, und sie dennoch zu dem Schlusse kamen, der Mensch habe in Folge des Sündenfalles zugleich den freien Willen verloren, so haben sie offenbar die natürliche Freiheit mit der übernatürlichen verwechselt [1]).

Auch ihre Rechtfertigungslehre beruht auf diesem Irrthume und wird auch deßhalb von den bedeutendsten protestantischen Theologen als unhaltbar aufgegeben [2]), obgleich

---

1) „Darum sage ich, daß die geistigen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt sind beide in Menschen und Teufeln". (Luther, Tischr. C. X. 4, 10.) „Freiheit bloß in Wahl von Speisen, Trank, Kleidern, Spazieren, hier ist Willkür". (in Gen. XIII.) Offenbar hat Luther bei diesen Aussprüchen die natürliche und übernaürliche Freiheit verwechselt, denn erstere besitzt auch das Thier, denn dasselbe hat auch die Wahl der Speisen und greift nach dem was ihm am besten mundet. Hätte er aber den Satz des h. Thomas: Ea, quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum (P. 1. quaest. 98, art. 2.) festgehalten, so hätte er auch den Begriff des Uebernatürlichen und folglich der Gnade seiner ganzen Bedeutung nach erkannt, und die Kräfte des Urmenschen nicht ausschließlich als natürliche angesehen. Sollten die Aussprüche Luthers wahr sein, so hätten die Materialisten und Affenlehrer gesiegt, denn offenbar ist dann der Mensch nicht anderes als ein Thier in Menschengestalt.

2) Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen. S. 431. Die Rechtfertigungslehre der Reformatoren wird heutzutage selber von Theologen aufgegeben, die als die ächtesten Lutheraner in unsern Tagen gelten, z. B. Kliefoth, Thomasius, Harleß und jüngst Preger. (Kliefoths, Kirchl. Zeitschrift. 1858. S. 404.) Guerike, dem vor Allem das Lob reinster, lutherischer Rechtgläubigkeit zu Theil geworden, hat in seiner Symbolik (2te Aufl. 1846. S. 365) wie ihm in Tholuck's theol. Anzeiger. 1848. S. 232 ff. nachgewiesen worden, durch seine Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens gerade den Grundgedanken Luthers und der Reformation zerstört. Was wird aber der Gründer dazu sagen müssen, daß gerade seine Grundlehre von seinen Jüngern aufgegeben wird?

dieſelbe den Mittelpunkt der lutheriſchen Lehre bildet, deren eigentlicher Charakter durch das allgemeine Prieſterthum aller Chriſten ohne Ausnahme ausgeprägt wird [1]), und welches gleichfalls einer Verkennung und Verwechſelung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit ſeinen Urſprung zu verdanken hat. Wenn aber in Folge dieſer Verkennung und Verwechſelung es jetzt ſchon ſo iſt, und — um mit Weſtermayer zu ſprechen [2]): „alles die leidige Thatſache beſtätigt, daß eine entſetzliche Kluft zwiſchen den Geiſtlichen und Gemeinden herrſche, daß Jeder im proteſtantiſchen Volke, wie die Erlanger Theologen klagen, meint, ſich ſeine Religion ſelbſt machen zu können, und daß keiner mehr recht weiß, was er zu glauben, woran er zu halten habe, daß ſomit das Volk auch ſeinen ſittlichen Halt verloren habe (Zeitſchr. für Proteſt. Bd. 20. S. 371) — wie wird es erſt werden, wenn die Maſſen einſehen werden, daß die großen Errungenſchaften der Reformation von den angeſehenſten Theologen ſelber als unhaltbar aufgegeben werden? Sie werden erfahren, daß ſie ſich den koloſſalſten Täuſchungen hingegeben. Und wem ſollen ſie glauben [3])? Dem einzelnen Prediger, unter deſſen Kanzel

---

1) Vgl. Guizot. Méditations sur la Religion Chrétienne. Paris 1868, (prem. Méd.: Le Christian. et la Liberté p. 32). „Mais à travers toutes ces diversités, c'est le caractère fondamental des Églises et des sectes issues de la réforme du XVI siècle que les prêtres n'y sont pas les intermédiaires nécessaires et souverains entre Dieu et les âmes etc.“

2) Vgl. die äußerſt intereſſante und mit gründlicher Sachkenntniß geſchriebene Schrift von Dr. Anton Weſtermayer, Königl. Geiſtl. Rath u. ſ. w. „Katholiſch und Proteſtantiſch!“ Nothgedrungene Abwehr der ungerechten Angriffe auf die katholiſche Kirche, wie ſolche am 4. November 1866 in der proteſtantiſchen Stadt-Pfarrkirche München's der Herr Stadtpfarrer daſelbſt Leydel ſich erlaubt hat. (Regensburg & New-York 1867 bei Fr. Puſtet).

3) „Nach ächt proteſt. Grundſätzen, (ſagt Schleiermacher im Reformationsalmanach v. 1819) iſt es nicht möglich, daß Streitigkeiten innerhalb der Kirche

der Zufall sie gestellt? Dem Consistorium des Landes? Der theologischen Fakultät der Landesuniversität? Dem oberbischöflichen Landesherrn? Den symbolischen Büchern, von denen jeder Theologe sich emanzipirt? Ihrem Privaturtheile über Bibelstellen, deren zehn verschiedene Erklärungen einer und derselben Stelle, von verschiedenen berühmten theologischen Namen vertreten wird?"

§. 2.

Irrige Auffassung über den Inhalt oder Gegenstand der Freiheit[1]).

Nach der gegenwärtigen göttlichen Vorsehung ist der eigentliche Gegenstand aller kreatürlichen Freiheit die übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade im gegenwärtigen Leben und im zukünftigen durch die glückselige

---

selbst anders als auf eine vorübergehende Weise können entschieden werden, oder vielmehr, um es ganz herauszusagen, sie können nie kirchlich entschieden werden, sondern müssen sich in sich selbst verbluten". „Oder es bleibt nichts übrig, als diese Alternative (sagt Wieland, Thl. 1, Vermischte Aufs.): Entweder sich einem unfehlbaren Richter in Glaubenssachen zu unterwerfen, oder Allen, die darin mit uns übereinstimmen, daß sie sich zur Religion Christi halten, und keinen unfehlbaren Richter in Glaubenssachen über sich erkennen, das Recht einzuräumen, sich über alles Dunkle und Unbegreifliche diejenige Vorstellungsart zu machen, die ihnen die richtigste scheint, wie verschieden sie auch von der unsrigen sein mag, und sie dieser Verschiedenheit ungeachtet für kirchliche Brüder zu erkennen".

1) Zu welchem Mißbrauche der Begriff der Freiheit überhaupt Veranlassung gegeben, hat der berühmte römische Kanzelredner P. Carlo Curci in seinen „Discorsi sopra il Naturalismo Moderno detti in Roma nella Quaresima del 1865" (Vol. 2. Roma 1865. Tipog. de Propaganda Fide) ergreifend ge-

Anſchauung Gottes ſelbſt. Da nun aber die Vereinigung mit Gott dieſſeits die Vorbedingung und gewiſſermaßen die Vorſtufe der Vereinigung mit Gott jenſeits bildet, ſo können und müſſen wir ſchlechthin ſagen, daß nach katholiſchem Dogma der Gegenſtand aller kreatürlichen Freiheit die Anſchauung Gottes im ewigen Leben iſt. In dieſem Sinne haben die Reformatoren des 16ten Jahrhunderts die Freiheit in Abrede geſtellt, indem ſie dieſelbe nur für die Thätigkeiten und Beſtrebungen des gegenwärtigen Lebens (in rebus politicis) gelten laſſen wollten. Die nachfolgenden proteſtantiſchen Theologen und Schriftſteller haben darüber gleichfalls im Sinne der Gründer ihrer Kirche gelehrt. Wenn aber die göttliche Gnade das Werk des menſchlichen Heiles allein wirken ſoll, ſo kann natürlich an den eigentlichen und wahren Gegenſtand der Freiheit nicht mehr gedacht werden. So hat ſelbſt Leibnitz in ſeiner ganzen Lehre von der Freiheit des Menſchen dieſen eigentlichen Gegenſtand derſelben gar nicht berührt und

---

ſchildert. So ſagt er (Disc. 32. La Libertà civile): Io non so, Signori riveriti, se in tutte le favelle si trovi parola più variamente interpretata, o dirò meglio più stranamente travolta di quello, che sia stata la parola: Libertà. Nondimeno questo so certamente, che da nessuna cosa il mondo fu ravvolto in tante calamità, e contaminato di tante scelleratezze, quanto è stato dall' oggetto per quella parola significato. Dai primi nostri parenti, che infransero il grande divieto nel terrestre paradiso, fino all' ultima sedizione, onde nei giorni estremi l' uomo del peccato romperà l' ultima guerra a Dio ed al suo Cristo, fu e sarà sempre la vaghezza, il preteso diritto di libertà il primo movente d' ogni privata colpa, e di ogni pubblica ribellione. E chi potrebbe mai noverare gli eccidii sanguinosi, le città desolate, le dinastie spente, i troni crollati, le famiglie manomesse, le fortune sperperate, gli esilii e le proscrizioni, le lagrime, i sospiri, gli strazii inenarrabili delle prigioni e dei patiboli, onde si fece malaugurata apportatrice all' umana generazione questa libertà, la quale pure è la prerogativa più nobile, onde Iddio abbia dotata la ragionevole creatura?

hervorgehoben, wiewohl es seiner Auffassung der Freiheit gemäß nahe zu liegen schien. Denn er faßte, wie wir schon bemerkt haben, die Freiheit als die Zustimmung des Willens zu dem von der richtigen Vernunft erkannten höheren Gut auf. Die Vernunft sollte aber immer die übernatürliche Bestimmung des Menschen erkennen und als das Vorzüglichste derselben auch anerkennen. Wenn die Freiheit mit Ausschluß der metaphysischen Nothwendigkeit nur in der Folgsamkeit des Willens für das als Besterkannte bestehen soll, so wird die Freiheit des Willens und das Selbstbewußtsein ungefähr Eins und Dasselbe und folglich der eigentliche und wahre Inhalt oder Gegegenstand der Freiheit außer Acht gelassen[1]). Daß daher Leibnitz in Folge dieses Begriffes der Freiheit seinen Optimismus in Beziehung auf die Weltschöpfung ableitete und ableiten mußte, ist bekannt. Der göttliche Wille hat diejenige Welt hervorgebracht, welche der göttliche Intellektus als die vorzüglichste erkannte.

Die übernatürliche Bestimmung des Menschen wird aber prinzipiell von allen denjenigen Philosophen verworfen, welche theils eine übernatürliche Offenbarung Gottes, wie z. B. Kant, theils einen außerweltlichen und überweltlichen, in Persönlichkeit an und für sich bestehenden Gott, wie Spinoza, Schelling und Hegel nicht anerkennen, weil es in dem Charakter solcher pantheistischen Systeme liegt, daß alle ihre Begründer von dem wahren und eigentlichen Inhalte oder Gegenstande der Freiheit auch nichts wissen wollen.

---

1) Man kann nicht läugnen, daß das Leibnitz'sche System im Allgemeinen Resultate liefert, die als unerweisliche Hypothesen dastehen, namentlich auch nicht frei von Widersprüchen sind.

§. 3.

Irrige Auffassung über den Umfang oder Bereich der Freiheit.

Die nächste Bestimmung des Menschen ist, ein in sich vollendetes und abgeschlossenes Sein zu haben und dasselbe in eine entsprechende Wirksamkeit zu bringen; die zweite, zunächst ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft und dann des ganzen Universums zu werden. Die dritte und höchste Bestimmung des Menschen besteht aber darin, daß er zur größern Ehre und Verherrlichung Gottes dienen soll und zwar durch die glückselige Anschauung, weil Gott durch dieselbe als die erhabenste Mittheilung seiner Güte am meisten verherrlicht wird. In Beziehung auf jede dieser drei Bestimmungen des Menschen, deren letzte offenbar die beiden ersten umfaßt, wird dem Menschen die Bahn seines Lebens durch die göttliche Vorsehung genau vorgezeichnet, und er hat nichts anderes zu thun, als in dieselbe einzutreten und dadurch sich zeitlich und ewig glücklich zu machen, oder von ihr auszutreten und sich dadurch zeitlich und ewig unglücklich zu machen. Der Freiheitsstolz dagegen vermeint in sich allein schon den Quell aller Glückseligkeit zu besitzen und Gott soll höchstens nur ein Mittel und Diener der menschlichen Glückseligkeit werden, wie die kantische Philosophie ihn auffassen wollte. In des Letzteren Lehre von der Freiheit tritt daher diese irrige Auffassung besonders hervor. In dem Gebote des kategorischen Imperativs, die Tugend zu üben und in der treuen Befolgung desselben, erklärt Kant, bestehe alles Gute des Menschen. „Die Vernunft fordere eine der Tugend entsprechende Glückseligkeit.

Solche wird dem wahrhaft Tugendhaften im gegenwärtigen Leben oftmals nicht zu Theil, und darum muß es einen Gott und eine Unsterblichkeit geben, damit die wahre Tugend die gebührende Belohnung finde. So beruht alles auf der Freiheit des Willens allein, aber soweit kann sich der Umfang oder Bereich der Freiheit desselben nicht erstrecken; vielmehr muß sie sich die Bahn, in welcher sie wandeln, und die Kräfte, mit denen sie arbeiten soll, von Gott selbst bezeichnen lassen, und in die von Gott vorbereiteten Wege mit Freiheit eingehen und mit Freiheit ihm zustimmen. Darin besteht denn auch die wahre christliche Demuth, daß der Mensch mit dem Maaße natürlicher und übernatürlicher Kräfte, welche Gott ihm gegeben hat, zufrieden ist. So hat auch der h. Bernhard [1]) das ganze Verdienst des freien Willens einzig und

1) Dieser h. Kirchenlehrer handelt in seinem Werke De grat. et lib. arb. zuerst darüber, daß Gott das ewige Heil der zum ewigen Leben Vorherbestimmten wirke: aliquando per creaturam sine ipsa, aliquando per creaturam contra ipsam, aliquando per creaturam cum ipsa; dann fährt er fort: Videamus nunc secundum Dei triplicem operationem, quam posuimus, quid creatura, quaeque pro suo ministerio mereatur. Et illa quidem, per quam et sine qua fit quod fit, quid mereri potest? Quid illa, contra quam fit, nisi iram? (Das Böse, was die Gottlosen thun, und was gegen den Willen ihrer Urheber selbst zur Ehre Gottes und zum Heile der Prädestinirten von Gott verwendet wird, der aus allem Bösen ein Gutes hervorbringen kann.) Quid, et cum qua fit, nisi gratiam? In prima itaque nulla, in sequenti mala, in ultima bona merita conquiruntur. Nec enim pecudes, cum per eas bonum quodcunque fit, aut malum (etwas zum ewigen Heile des Auserwählten und zur Ehre Gottes Förderliches, oder zu beiden Hinderliches) boni quippiam merentur aut mali. Non habent quippe, unde bono malove consentiant. (Unvernünftige Geschöpfe entbehren des freien Willens, wie des Intellektus). Multo autem minus lapides, cum nec sentiant. (Leblose Geschöpfe stehen noch unter den Vernunftlosen). Ceterum diabolus vel homo malus, cum vigeant et vigilent ratione, jam quidem merentur, sed non nisi poenam, quod a bono dissentiant. Paulus autem, qui volens evangelizat (I Cor. 9, 16—18), ne si invitus, dispensatio tantum ei credita sit, (vielleicht mit Bezugnahme auf I Cor.

allein darin geſetzt, daß er dem göttlichen Willen, der ihn durch ſeine Gnade ruft, zuſtimmt und nicht etwa ſich ſelbſt einen Umfang oder Bereich angebe. Der freie Wille der vernünftigen Kreatur iſt gleichſam das Gefäß, in welches die Gnade Gottes aufgenommen, und welches durch Gott einen Inhalt erhalten ſoll. Das menſchliche Erkenntnißvermögen iſt an und für ſich betrachtet tabula rasa. Dies iſt auch die Lehre des h. Thomas, die er in ſeiner Summa theol. entwickelt [1]). Ebenſo aber, wie das menſchliche Erkenntnißvermögen an ſich betrachtet ohne Inhalt iſt, ſo iſt auch der freie Wille an ſich ohne Inhalt. Daß die vernünftige Kreatur nicht im Stande iſt, ebenſowenig ſich ſelbſt Geſetze als ihrer Freiheit einen Inhalt zu geben, wie das die kantiſche Philoſophie poſtulirte, davon über-

---

13, 1. 2. 3 geſagt) et quicunque similiter sapiunt, quoniam quidem ex consensu voluntatis obediunt, repositam sibi esse confidunt coronam justitiae. (II Timoth. 4, 78.) Utitur ergo Deus in salutem suorum (der Prädeſtinirten) irrationabili et insensibili creatura tanquam jumento vel instrumento, quae jam, expleto opere, nusquam erunt. (Denn alle unvernünftigen Geſchöpfe haben nach der Auferſtehung der Todten kein individuelles Daſein.) Utitur creatura rationali sed malevola, quasi disciplinae virga, quam, correcto filio, in ignem projiciet tamquam sarmentum inutile. Utitur et angelis et hominibus bonae voluntatis tamquam commilitonibus et coadjutoribus suis, quos, peracta victoria, amplissime munerabit. Denique et Paulus de se suique similibus audacter pronuntiat: Coadjutores enim Dei sumus. (I Cor. 3, 9: Dei enim adjutores sumus. So ſteht jetzt in der Vulgata. Der h. Bernhard aber las die wörtliche Ueberſetzung des griech. Urtextes: *Θεοῦ γαρ ἐσμεν συνεργοι· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.* Aus dieſer Stelle iſt der bekannte Spottnamen „Synergiſten" für die Katholiken und alle katholiſirenden Richtungen hinſichtlich der Gnade und Freiheit entnommen.) Ibi igitur Deus homini benigne merita constituit, ubi per ipsum et cum ipso boni quippiam operari instituit. Hinc coadjutores Dei et Spiritus sancti cooperatores promeritores regni nos esse praesumimus, quod per consensum utique voluntarium divinae voluntati conjungimur. Quid igitur? Hoc ergo totum liberi arbitrii opus, hoc solum ejus est meritum, quod consentiat? Est prorsus.

1) P. I, quaest. 84, art. 3, art. 6—7.

zeugt uns die Abhängigkeit des einzelnen Menschen sowohl nach seinem körperlichen als auch nach seinem geistigen Leben von der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes und Gesellschaft nach allen Seiten hin. Die Eltern, die uns geboren, das Jahrhundert, der Tag und die Stunde, in der wir das Licht der Welt erblickten, das Geschlecht, in welchem die körperlichen und geistigen Kräfte, mit denen wir ausgestattet wurden, der Bildungsgang, den wir durchmachten, die Ereignisse, die unser Lebensglück bedingten, das alles hat nicht von unserm freien Willen abgehangen, sondern es waren von Gott uns vorgezeichnete Wege, in denen wir mit Freiheit und unserer Freiheit bewußt wandeln sollen. Jeder Einzelne ist ein Glied in der ganzen Menschheit, und deßhalb kann er sich nicht dem Einflusse (wofern er seinen freien Willen nicht recht gebrauchen will) entziehen, welchen dieselbe auf jeden Einzelnen ausübt. Es hat niemals ein Mensch von der Zeit an, wo er zum Bewußtsein seiner selbst gelangte, sich als den verantwortlichen Urheber seines Thuns und Lassens erkannte und sich demgemäß Gott gegenüberstellte, sein Leben von vorn und aus sich selbst angefangen, da dieses nur dann möglich wäre, wenn es keine geschichtliche Entwicklung der Menschheit gäbe. Wir wachsen, so zu sagen, in den Bildungsstand unsrer Zeit hinein und nehmen insofern Theil an allem, was fördernd und hemmend auf dieselbe wirkt, und gerade deßhalb muß die Freiheit des Willens immer und in jedem Menschen, sobald derselbe zum Selbstbewußtsein gelangt, in ihrer ganzen Kraft auftreten, damit er dasjenige aus seinem intellektuellen Leben tilgen könne, was dasselbe früher ohne eigene Wahl in sich aufgenommen hat. Denn ohne die Freiheit wäre es dem zum Bewußtsein gelangenden Menschen ebensowenig möglich, diejenigen Eindrücke aus seinem intellektuellen Leben, welche

er in seiner Jugend ohne seine eigene Wahl aufgenommen hat, zu tilgen, als diejenigen Stoffe aus seinem physischen Leben zu entfernen, mit denen er in seiner Jugend genährt und die sein Leib damals in sich assimilirt hat. Insofern nun der Mensch seinen freien Willen nicht in Wirksamkeit treten lassen will, erhält sein intellektuelles Leben durch die ersten Eindrücke, die es erfährt und an denen es sich nährt, eine bestimmte Richtung, durch welche es von jenen in den meisten Fällen oder besser gesagt bei den meisten Menschen abhängig wird. Wir sagen in den meisten Fällen; denn wenngleich alle Menschen nach gewissen Grundsätzen handeln, so fällt doch bei weitem den wenigsten ein, die objektive Wahrheit und Richtigkeit derselben zu prüfen, und noch geringer ist die Zahl derjenigen, welche die sittliche Kraft haben wollen, die als irrig erkannten Grundsätze aufzugeben und abzulehnen, weßhalb auch die Selbsterkenntniß mit Recht als so schwierig bezeichnet werden muß. Insofern das intellektuelle Leben durch die Verhältnisse und unsere Umgebung beeinflußt werden kann, nehmen wir Theil an der Erbschaft der Jahrhunderte. Die Individualität, nach welcher sich der allgemeine Bildungsgang und Stoff modificirt, wird denselben in besonderer Weise in sich ausprägen, sie wird schöpferisch aus demselben neue, ihr eigenthümliche Gedanken hervorbringen, aber ohne die Freiheit könnte sie diesen Stoff, den sie in sich aufgenommen, nur dem Namen nach und nicht in der That verläugnen. Niemals kann aber der Mensch durch sich selbst seinem freien Willen einen Inhalt geben. So gewiß Gott das einzige und unendliche Gut ist, so gewiß kann nur Gott allein Glückseligkeit verleihen, weil nichts Gutes, was nicht auch aus Gott seinen Ursprung genommen hätte, — da alles Gute virtualiter in ihm präexistirt und daher Alles nur durch Gott allein — zu

erreichen wäre. Glückseligkeit im weitesten Sinne des Wortes ist die Sättigung des Willens mit dem ihm zukommenden Gegenstande. Der dem Willen oder dem geistigen Fassungsvermögen der vernünftigen Kreatur überhaupt zukommende Gegenstand ist aber die Vereinigung mit Gott, mag diese eine bloß natürliche sein, wie sie es in statu naturae purae gewesen sein würde, oder eine übernatürliche, wie sie es nach der gegenwärtigen Anordnung der göttlichen Vorsehung ist. Daher muß alle Sättigung des Willens nur von Gott kommen und ewig dauern und auch ewig geistiger Natur sein. Dagegen bewegen sich die irrigen Auffassungen über die Freiheit in dem Gedanken, daß der Mensch aus eigener Kraft seiner Freiheit einen Inhalt geben könne und folglich der relative Geist ohne den absoluten Geist zu bestehen vermöge.

§. 4.

Irrige Auffassung in Folge einer verkehrten Vorstellung über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen.

Das richtige Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem freien Willen besteht darin, daß ersterer vorher erleuchtet sein muß, bevor letzterer sich bewegen kann, weil der Wille an und für sich nur eine dunkle Kraft ist. Er muß das Ziel, auf welches er sich richten soll, von der Vernunft zugewiesen erhalten und dann kann er sich für oder gegen die richtige Erkenntniß bestimmen. Denn die Gründe sind es nicht, welche den Willen bestimmen, vielmehr bestimmt dieser

ſich lediglich allein. Daß dieſes Verhältniß das allein wahre und richtige iſt, können wir hauptſächlich aus drei Momenten beweiſen:

1. aus dem Begriff der Todſünde,
2. aus der Dispoſition zur Rechtfertigung,
3. aus der Verpflichtung zum Glauben.

Die Todſünde iſt nach katholiſchem Dogma der gänzliche Abfall des freien Willens von Gott und der Verluſt der heiligmachenden Gnade[1]). Sie ſchließt daher nothwendig folgende drei Momente in ſich, ohne welche eine vollſtändige Abwendung unſeres freien Willens von Gott als unſerm letzten Endzwecke nicht denkbar iſt, nämlich die genügende Erkenntniß, die volle Zuſtimmung und die Größe der Sache. Freilich iſt das nur eine Erklärung der Todſünde aus ihren Wirkungen; aber anders können wir in dieſem Leben die Todſünde nicht erklären, weil wir alles Ueberſinnliche und Geiſtige im gegenwärtigen Leben nur aus ſeinen Wirkungen oder im analogen Sinn zu erkennen vermögen, nicht aber nach ſeinem wahren und wirklichen Sinn. Deßhalb ſagt der Apoſtel treffend, daß unſer Erkennen hinieden nur ein unvollkommenes ſei[2]).

---

1) Vgl. Trid. Sess. VI, Cap. 15. Das Conzil hat auf die Stelle des Apoſtels 1 Kor. 6, 9. 10 Rückſicht genommen. Man beachte die beiden ausgeſprochenen Dogmen, 1) daß jeder Gerechtfertigte mit Hülfe der göttlichen Gnade von der Todſünde frei ſein kann; 2) daß durch jede Todſünde die Gnade der Rechtfertigung verloren geht. Vgl. Can. 28. Ebenſo lehrt die Kirche Sess. XIV, Cap. 5 und Can. 7. Nach dieſen Ausſprüchen der h. Kirche bezeichnet Perrone und viele andere Dogmatiker die Todſünde als materia necessaria der Beichte, die läßliche Sünde als materia libera derſelben. Dieſes ſind die entſcheidenden dogmatiſchen Ausſprüche der Kirche über das Weſen und den Begriff der Todſünde.

2) 1 Kor. 13, 9—12.

Ist aber das angegebene dreifache Moment zur Todsünde [1]) nach ihrem eigenen Begriffe erforderlich, so wird auch vorausgesetzt, daß die vollständige Abwendung des Willens von Gott erst dann eintreten könne, wenn eine hinlängliche Erkenntniß vorhanden ist, oder wenn diese doch pflichtmäßig vorhanden sein muß und folglich ihr Mangel ein verschuldeter ist. Hieraus folgt, daß der gänzliche Abfall des Willens von Gott erst dann möglich ist, wenn die hinreichende Erkenntniß im wirklichen oder moralischen d. h. imputablen Sinne vorhanden ist [2]). Also spricht hier die Kirche das zweifache Dogma aus, daß jeder Gerechtfertigte sich mit Hülfe der göttlichen Gnade von der Todsünde frei zu erhalten vermag, und daß durch jede Todsünde die Gnade Gottes verloren wird. Folglich kann sich der Wille gegen ein auch noch so reizend und angenehm erkanntes Böse und für ein auch noch so abschreckendes und schwer zu erreichendes Gute bestimmen. Daher hat die Kirche durch ihre dogmatische Entscheidung über die Todsünde implicite ihre Ansicht über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen ausgesprochen. Dasselbe Verhältniß folgt aus dem katholischen Dogma über die Vorbereitung und Disposition zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade. Dieses

---

1) Peccatum mortale est aversio voluntatis a Deo cum mutatione centri: peccatum veniale est aversio voluntatis a Deo sine mutatione centri sagen viele Theologen.

2) Die älteren katholischen Dogmatiker, z. B. der h. Thomas, sind der Ansicht, daß die Engel nur ein einziges Mal sich entscheiden konnten. Der Engel sei rein geistiger Natur; er überschaue daher in einem Prinzip auch alle Consequenzen desselben. Darum konnten nach getroffener Entscheidung neue Gründe, den gefaßten Entschluß zu ändern, in seinen Intellektus nicht eintreten. Dadurch ist die Wahrheit, daß der Wille sich erst nach der Erkenntniß bewegen kann, noch viel schärfer hervorgehoben. Jedoch ist Dieringer mit dieser Darstellung nicht einverstanden. Vgl. P. I, quaest, 62, art. 5.

Dogma hat das Tridentinum im sechsten Capitel meisterhaft auseinander gesetzt [1]). In vielen Stellen lehrt dasselbe theils unmittelbar theils mittelbar, daß die Vorbereitung zur Rechtfertigung mit dem Glauben beginnen müsse; folglich geht die Kirche von der Voraussetzung aus, daß in das Gemüth und in den Willen des Menschen nichts einzudringen vermag, was nicht zuvor die Prüfung der Vernunft bestanden hat, und so lehrt hier die Kirche gleichfalls implicite, daß der Wille sich erst dann bewegen kann, wenn der Intellektus erleuchtet ist.

Ein gleiches Verhältniß ergibt sich aus der Lehre der Kirche, daß alle Menschen zur Annahme des Glaubens an ihre Lehre verpflichtet seien. Wenn nun dies die Lehre der Kirche ist, welche dieselbe noch besonders dadurch ausspricht, daß sie auch die alleinseligmachende ist (extra ecclesiam nulla salus), dann setzt offenbar die Kirche voraus, daß der Wille des Menschen mit Hülfe der göttlichen Gnade dem Intellektus befehlen kann, daß er hinreichenden und genügenden Gründen für die Annahme des Glaubens beistimme, d. h. die Glaubenswahrheiten einfach in sich aufnehme, und daß so durch die Gnade Gottes und den freien Willen des Menschen der todte Glaube (fides informis) zu Stande komme. Daher kann

---

1) Sess. VI, Cap. 6; vgl. Can. 7 u. 8 derselben Sitzung; ferner Sess. XIV, Can. 5. Letzterer Kanon ist, nebenbei bemerkt, ein bewunderungswürdiges Meisterstück dogmatischer Präzision. Denn die tridentinischen Väter zählen a) in demselben solche Beweggründe der attritio auf, welche sowohl mit der durch die heiligmachende Gnade eingegossenen Liebe als auch ohne dieselbe bestehen können; b) sie bestimmen zwar, daß die aus jenen Beweggründen geschöpfte Reue ein verus et utilis dolor sei, aber sie sagen nicht, daß eine derartige Reue ein dolor ad sacramentum poenitentiae sufficiens sei; c) sie behaupten zwar, daß eine derartige Gnade zur Reue vorbereite, aber sie sagen nicht, ob remote oder proxime. Mit der größten Umsicht sind in diesem Kanon einerseits alle Irrthümer der Neuerer des 16ten Jahrhunderts aufgedeckt und andererseits ist die Entscheidung über Schulfragen vermieden.

man nach der Anſicht unſerer h. Kirche das richtige Verhältniß zwiſchen dem Intellektus und dem Willen nur ſo auffaſſen, daß letzterer vom erſteren zuerſt erleuchtet ſein muß, und folglich der Intellektus die vorzüglichere Seelenkraft iſt [1]). Deßhalb können wir der Behandlung von Dieringer in ſeiner Dogmatik nicht zuſtimmen, wenn er auseinanderſetzt, daß „Gott als Geiſt ſein eigenes Weſen manifeſtire,

1. unter der Kategorie des abſoluten Seins,
2. unter der Kategorie der abſoluten Kraft,
3. unter der Kategorie der abſoluten Intelligenz,
4. unter der Kategorie des abſoluten Lebens,

das alle dieſe Momente aber in ſich Beſchließende iſt die Perſönlichkeit". Auf dieſe Darſtellung erlauben wir uns zunächſt [2]) durch folgende Stellen des h. Thomas zu antworten [3]): Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus: ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi

---

1) Vgl. oben p. 126, die Anmerkung Nr. 1.

2) Gewiß ohne die geringſte Abſicht, die großen Verdienſte auf dem Gebiete der Theologie dieſes würdigen deutſchen Gelehrten durch unſere kritiſche Erwähnung etwa ſchmälern zu wollen.

3) Sum. Theol. P. I, quaest. 27, art. 3 ad 3.

in divinis. Der Wille muß alſo immer als eine Kraft gedacht werden, welche ſich erſt dann bewegen kann, nachdem der Intellektus erleuchtet iſt, und gerade deßhalb muß das Hervorgehen des h. Geiſtes auch als von dem Hervorgehen des Sohnes verſchieden gedacht werden, obgleich das Erkennen und Wollen in Gott dem Weſen nach Daſſelbe ſind. Mit ſolcher Conſequenz hält der große Doctor Angelicus den Grundſatz feſt, daß der Wille erſt dann ſich bewegend gedacht werden kann, nachdem die Vernunft erleuchtet iſt. Ferner ſchreibt er [1]: Licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi. In hoc enim, quod dico: Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc, quod dico: Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se. So ſind Sein und Erkennen virtuell in Gott unterſchieden. Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria, propter hoc Deus quaecunque scit, ex necessitate scit, non autem, quaecunque vult, ex necessitate vult [2]. Die Bewegung des Willens kann immer nur als posterioritate notionis auf die Bewegung des Intellektus folgend ge-

1) P. I, quaest. 19, art. 2 ad 1. — 2) P. I, quaest. 19, art. 3 ad 6.

dacht werden. Dieſes Prinzip ſetzt auch der h. Thomas hier überall voraus.

Wenngleich, ſagen wir ferner, die apoſtoliſchen Glaubensſymbole in ihren verſchiedenen Formeln[1]) bei der Aufzählung der göttlichen Vollkommenheiten mit der Allmacht Gottes beginnen und dann zur Weisheit und Heiligkeit übergehen, ſo folgt daraus allerdings, daß dieſe Aufzählung eine volksthümliche iſt, und daß ſie dem gemeinen Menſchenverſtande am nächſten liegt, aber durchaus noch nicht, daß ſie eine ächt wiſſenſchaftliche iſt. Behalten wir dagegen die alte Aufzählung der göttlichen Vollkommenheiten, Sein, Erkennen, Wollen, ſo ſind wir nicht nur im beſten Einklange mit der h. Schrift, welche das Sein Gottes immer als die eigentliche, erſte, urſprüngliche und umfaſſendſte Beſtimmung des göttlichen Weſens auffaßt[2]), ſondern wir haben dann auch für die Behandlung der Trinität den ſchönſten Parallelismus. Der Vater iſt das perſönliche Sein, der Sohn das perſönliche Erkennen, der h. Geiſt das perſönliche Wollen, wobei nicht vergeſſen werden darf, daß im Vater auch Erkennen und Wollen, im Sohne auch Sein und Wollen, im h. Geiſt auch Sein und Erkennen iſt, oder vielmehr, daß ſie dies ſelbſt ſind.

---

1) Vgl. die verſchiedenen Formeln der apoſtoliſchen Glaubensſymbole in dem trefflichen Buche von Denzinger „Enchiridion Symbolorum etc.“ Würzburg 1856.

2) Vgl. Exod. 3, 14; Joh. 1, 1; 8, 58; Apok. 1, 4.

§. 5.

Die Lehre von der Freiheit des Willens nach Hermes.

Da der Intellektus immer als die vorzüglichere Seelenkraft aufzufaſſen iſt, ſo können wir auch mit der Hermeſiſchen Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens uns nicht einverſtanden erklären. Betrachten wir dieſelbe, ſo finden wir, daß ſeine Auffaſſung aus den von Duns Skotus angegebenen Gründen — nämlich der Wille ſei von dem Objekte abhängig, welches die Erkenntniß ihm vorhalte, und er müſſe deßhalb dasjenige Gut erwählen, welches ihm von der Vernunft als das Höhere bezeichnet wird — entſprungen iſt. „Um den Begriff von Wollensfreyheit in der geſagten Weiſe rein aufzufaſſen, ſagt Hermes [1]), müſſen wir von dem grammatikaliſchen Sinne und von dem Gebrauche des Wortes Frey ausgehen, und hiernach den Begriff erſt aufſtellen. Denn hieher iſt er doch genommen, und auf das Wollen angewendet. Dieſer Begriff wird nur die weſentlichen Merkmale enthalten und uns zeigen, was in unſerm empiriſchen Begriffe von Wollensfreyheit außerweſentliche Beſtimmung ſey. Frey ſeyn, abſolute genommen, heißt ſowohl nach dem grammatikaliſchen Sinne als nach dem Gebrauche des Wortes: Los ſeyn von jeder fremden Einwir-

1) Chriſtkatholiſche Dogmatik von Georg Hermes. Münſter 1834. (Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß die Verdienſte dieſes Gelehrten — deſſen Lehren allerdings verwerflich ſind — um die Wiederbelebung des durch die Stürme der franzöſiſchen Revolution in Deutſchland ſo tief geſunkenen Studiums der Theologie keineswegs von uns in Abrede geſtellt werden, ſo wie auch Jeder anerkennen wird, daß ſein Leben ein Muſter von Sittenreinheit geweſen.)

kung und nicht allein von der Bestimmung durch fremde Einwirkung. Was daher ein ganz freyer Zustand seyn soll, davon muß nicht nur alles gebunden seyn, oder alle von Außen angethane Bestimmung, sondern auch aller fremder Einfluß ausgeschlossen seyn. Der Mensch wäre hiernach in Ansehung seines Wollens im Zustande der absoluten Freyheit oder absolut frey: wenn er nicht nur in seinem Wollen durch nichts gebunden wäre, oder w. d. i., wenn ihm nicht allein durch nichts eine nöthigende Bestimmung zu irgend einer Willensäußerung vorgeschrieben wäre, sondern wenn auch gar kein fremder, d. h. nicht vom Subjekte selbst ausgehender Einfluß auf seinen Willen da wäre. — Dieses ist die vollkommenste oder absolute Freyheit des Willens. Ist aber ein fremder Einfluß da und ist man bloß frey von Bestimmung durch denselben, oder w. d. i., ist ein Reitz da, so ist Freyheit lediglich Unabhängigkeit von den Reitzen, und sie heißt und ist relative Freyheit. — Diese Erklärung von Freyheit des Willens ist verneinend und sie muß dieses seyn, weil das Wort Frey nach seiner grammatikalischen Bedeutung und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche von dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, nur etwas ausschließt. Hieraus folgt aber gar nicht, daß Wollensfreyheit nur einen negativen, und daß sie nicht auch einen positiven Sinn habe. Wollen kann nicht hervorgehen ohne eine Kraft, die da will, d. i. die da thätig ist und ein Thun oder Lassen in mir bestimmt. Wenn nun die negative Freyheit des Willens oder der Wollenskraft darin besteht: daß mir (der Wollenskraft*) die Bestimmung zu thun oder zu lassen durch nichts außer mir gegeben

*) Das Ich muß ja hier durch den Begriff der Kraft zu wollen gedacht werden.

werde; so muß ich eine positive Fähigkeit oder Kraft (die freilich nicht mehr Freyheit genannt werden kann, wiewohl sie die andere und zwar die vorzüglichere Hälfte meines Zustandes ist, den ich freyes Wollen heiße) haben, die darin besteht: daß ich diese Bestimmung mir selbst gebe. Dies ist eine nothwendige Folge. Wollensfreyheit oder Freyheit im Wollen ist also, nach der grammatikalischen Bedeutung und nach dem üblichen Gebrauche des Wortes Frey, in ihrem negativen und positiven Sinne dann da: wenn das Wollen (oder: das selbstthätige mit Bewußtsein angefangene und fortgesetzte Streben) mit nichts von dem wollenden Subjekte Verschiedenen, sondern mit diesem allein in ursachlicher Verknüpfung steht; oder kürzer: wenn das Wollen von nichts, was nicht das wollende Subjekt*) selbst ist, sondern von diesem allein abhängig ist. Und der Begriff von Wollensfreyheit ist hiernach in positiver und negativer Hinsicht: Unabhängigkeit des Wollens von Allem, was nicht das wollende Subjekt selbst ist**). Halten wir nun diesen Begriff gegen unsern empirischen Begriff von Wollensfreyheit: so fällt es gleich auf, daß unsere Wollensfreyheit nur ein schwaches Analogon dieser vollkommenen Freyheit ist, daß unsere Möglichkeit, zwischen zweyen oder mehreren entgegengesetzten oder verschiedenen Objekten zu wählen, gleichsam nur ein Rest der Freyheit ist, den die Reitze und Gegenreitze übrig ließen, der gern wegfallen mag***), wenn die Reitze und Gegenreitze die Frey-

*) Ich sage, das wollende Subjekt, d. h. das Ich oder die Wesenheit als Subjekt, nicht auch als Objekt.

**) Eigentlich ist nicht der Wille frey, sondern das Subjekt; der Wille aber im vollkommensten Sinne des Wortes abhängig oder unterwürfig.

***) „Ich habe hier bloß gezeigt, daß das Wort Freyheit auf Wollen angewendet jedes unabhängige, durch das wollende Subjekt allein bestimmte Wollen,

heit ferner nicht beſchränken (denn dieſe ſind ja etwas von dem Subjekte Verſchiedenes, was dem Willen eine Beſtimmung zu geben verſucht). Und dieſe ſo beſchränkte Freyheit beſteht dann oft, nämlich da, wo die Beſchränkung ſo groß iſt, daß der Wille wenigſtens einem der Reitze folgen muß, in der bloßen Möglichkeit der Wahl. Dieſe kommt alſo, je größer die Freyheit, deſto weniger und bei der größten gar nicht in Betracht. Wie ſtände es auch ſonſt mit der moraliſchen Freyheit der tugendhafteſten Menſchen auf Erden und der Seligen im Himmel? Oder haben dieſe die Freyheit, die höchſte Menſchenwürde nicht mehr? Ein Beweis, daß dieſe Möglichkeit zu wählen wie die Reitze und Gegenreitze aus dem reinen Begriffe von Wollensfreyheit wegfallen müſſen". Dieſe Erklärung der Freiheit wendet Hermes auf Gott an und ſucht ſie mit den übrigen Eigenſchaften Gottes zu vereinigen. Offenbar beruht dieſe geſammte Darſtellung der Freiheit ausſchließlich auf der Anſchauung, daß das eigentliche

---

wo auch keine Reitze und Gegenreitze im Subjekte da ſind, grammatiſch bedeute und daß es dies auch nach dem Sprachgebrauche bezeichnet. Daß alſo das, was wir Wollensfreyheit heißen, nicht an den Zuſtand der Reitze und Gegenreitze und folglich nicht an die Möglichkeit zu wählen gebunden ſey. Ich hätte ſtatt deſſen mit Uebergehung dieſes, weil ſich dieſes doch lediglich auf eine Benennung bezieht, für die Sache ſelbſt ebenſo zweckmäßig den jetzt angegebenen weſentlichen Begriff von Wollensfreyheit, nämlich Unabhängigkeit des Wollens von Allem, was nicht das wollende Subjekt ſelbſt iſt, aus dem empiriſchen Begriffe von menſchlicher Wollensfreyheit ausſondern und ihn dann als denjenigen gleich anſetzen können, wodurch wir Gottes Wollensfreyheit denken müſſen, und hätte dann gleich zum Beweiſe deſſen fortgehen können, was hierüber ohnehin noch gezeigt werden muß. Allein mancher hätte dann vielleicht geglaubt, ich hätte an die Stelle einer eigentlichen Wollensfreyheit in Gott etwas anderes, was keine Wollensfreyheit wäre, ſubſtituirt". In dieſer äußerſt trockenen Abſtraktion wetteifert Hermes gleichſam mit Duns Skotus. Hermes mag viele Schüler und Anhänger gehabt haben, verſtanden haben ihn aber ſicher nur ſehr wenige, gewiß am beſten Baltzer.

Weſen der Freiheit nur darin beſtehe, daß der Wille der richtigen Erkenntniß und Vernunft folge. Denn die Freiheit des Willens ſoll ja dann erſt ihrem eigentlichen und wahren Weſen nach vorhanden ſein, wenn „alle Reitze und Gegenreitze“ aufhören. An dieſer hermeſiſchen Darſtellung von der Willensfreiheit ſcheint uns nun Folgendes tadelhaft zu ſein.

1) Hermes läßt die Unterſcheidung zwiſchen dem Willen ſelbſt und dem Inhalte oder dem Ziele des Wollens ganz unberückſichtigt. Das Wollen geht entweder immer auf ein Gutes oder ein Falſches und Scheinbares [1]). Darum iſt das Gute immer der Inhalt und Endzweck des Willens. Nun beſteht aber die Freiheit darin, daß der Wille auf ein Gutes durch ſich ſich ſelbſt bewegt, wobei allerdings dieſes Gute ein wahres und falſches und letzteres als ſolches erkannt und auch nicht erkannt ſein kann. Dagegen findet Hermes im Willen ſelbſt ſchon die Freiheit, indem er ſchreibt: „Wollensfreyheit iſt in poſitiver und negativer Hinſicht Unabhängigkeit des Wollens vor Allem, was nicht das wollende Subjekt ſelbſt

1) Vgl. h. Thomas, Allg. Mor. 1. 2. quaest. 73, art 6: Voluntas nata est moveri ex seipsa secundum judicium rationis. Durch dieſe höchſt merkwürdigen Worte hat der große Kirchenlehrer dieſe drei Gedanken angedeutet: a) daß Wille und Freiheit der Sache nach Eins und Ebendaſſelbe iſt, b) daß die Freiheit des menſchlichen Willens als die bewußte Selbſtbeſtimmung deſſelben aufgefaßt und erklärt werden muß; und gerade iſt es dieſe Stelle aus dem h. Thomas, welche für uns die Veranlaſſung und der Grund geweſen, daß wir die Freiheit des Willens als die „bewußte“ Selbſtbeſtimmung deſſelben, ſei es bloß nach der Anlage (secundum potentiam) oder ſchon der Wirklichkeit (secundum actum) nach, erklären, wiewohl wir an ſich nichts dagegen einzuwenden hätten, wenn man einfach ſagen wollte, die Freiheit des menſchlichen Willens iſt die Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Willens; c) daß nach dem richtigen, d. h. von Gott gewollten Verhältniſſe zwiſchen dem Intellektus und der Freiheit der freie Wille der Vernunft folgen ſoll, wie wir vorher entwickelten, obgleich derſelbe ſich auch gegen die Vernunft und alle ihre Gründe beſtimmen kann. Immerhin halten wir dieſe Stelle für ſehr wichtig.

ist". Also ist das Wollen an sich schon Freiheit, wie auch Calvin und Jansenius lehrten, der Wille an sich sei frei, obgleich er innerlich genöthigt werde. Wenn dagegen gesagt wird: die Freiheit ist die Selbstbestimmung, oder schärfer ausgedrückt die bewußte Selbstbestimmung, so tritt die Richtung des Willens auf ein bestimmtes Ziel sehr deutlich hervor. Denn ich kann auch noch etwas wollen, ohne daß ich mich dafür bestimme; ich kann z. B. meinem Feinde das ewige Leben gönnen, wie mir selbst, ohne mich darum für dasselbe zu bestimmen; der reuige Missethäter am Kreuze wollte seinen gewaltsamen Tod als gerechte Sühne und Strafe, ohne sich darum für die große Qual am Ende seines Lebens, seine Füße zerschmettert zu sehen, zu bestimmen. Nur in Gott ist das Wollen und das Ziel des Wollens dasselbe — die Vollkommenheit des göttlichen Wesens — und sind beide nur in Gedanken zu unterscheiden. Aber im erschaffenen Geiste müssen beide wirklich unterschieden werden; sonst hätte dieser ja, wie Gott, den Quell seiner Glückseligkeit in sich selbst und wäre durch sich selbst allein schon gesättigt.

2) Nach Hermes ist Freisein ein Unabhängigsein und ein Wollen. Das erstere kann nur von Gott, jedoch niemals vom Menschen, überhaupt vom erschaffenen Geiste ausgesagt werden, weil derselbe das geschöpfliche Band zwischen Gott und sich nicht zu lösen vermag. Er wird sich daher immer für oder gegen Gott bestimmen müssen, d. h. er wird das Gute und die Glückseligkeit immer in Gott oder durch Gott, oder aber außer Gott und ohne Gott suchen müssen. Allein Gott ist von allem außer ihm Seienden gänzlich unabhängig und bestimmt sich selbst ewig für sich selbst, weil er den Gegenstand all seines Erkennens, all seiner Liebe und all seiner Glückseligkeit in sich selbst hat. Der erschaffene

Geiſt dagegen hat den Gegenſtand ſeines Erkennens und Wollens, ſowie auch den Quell ſeiner Glückſeligkeit einzig und allein in und durch Gott. Wenn demnach die von Hermes hier gegebene Erklärung der Freiheit die zutreffende und richtige wäre, dann müßte allein das Atom in dem Weltraume frei ſein. Der erſchaffene Geiſt muß immer auf beſtehende Verhältniſſe eingehen, da er ſich niemals von denſelben unabhängig machen, wohl aber ſich für oder gegen dieſelben beſtimmen kann, und zwar einzig und allein, wie er ſelbſt will. Die Grundlage aller dieſer Verhältniſſe aber iſt das geſchöpfliche Band zwiſchen Gott und dem erſchaffenen Geiſte. In dieſe abſolute und allſeitige Unabhängigkeit ſetzt Hermes die Freiheit im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes. Sind Reize und Gegenreize von außen da [1]), ſo ſoll nur eine „relative Freiheit" gelten. Ja, „unſere Freyheit iſt nur ein ſchwaches Analogon dieſer vollkommenen Freyheit (nämlich der Unabhängigkeit des Willens von allem, was nicht das wollende

1) Man beachte, und Hermes hätte das hier anführen ſollen, wie klar der h. Thomas bei allen Reizen und Gegenreizen zur Sünde die Freiheit des Willens entſchieden feſthält. Er entwickelt 1. 2. quaest. 75, art. 3 folgende Gedanken: die innere Urſache der Sünde iſt a) der freie Wille, weil dieſer allein die innere oder äußere Handlung der Sünde vollbringt; b) die Vernunft, weil in ihr der Mangel der pflichtmäßigen Regel liegt; c) die ſinnliche Begierde, welche zur Sünde neigt und reizt. Den Willen des Menſchen kann innerlich nur Gott bewegen, nämlich durch den Einfluß der gratia illuminationis et inspirationis, welchem Einfluſſe — efficacia virtutis — ſich kein erſchaffener Geiſt entziehen kann, und der wohl zu unterſcheiden iſt von der efficacia connexionis, wann die Gnade wirkſam wirkt. Gott aber iſt und kann auch niemals die Urſache der Sünde ſein; folglich kann eine äußere Urſache der Sünde nur inſofern beſtehen, als etwas Aeußeres die Vernunft bewegt, wie wenn ein Menſch oder der Teufel zur Sünde anreizt, oder auch inſofern, als äußere Güter die ſündhafte Begierde erregen; und geradeſo, wie hier der h. Thomas ſagt, hat 300 Jahre nach ihm das Tridentinum es ausgeſprochen (Sess. VI, Cap. 11): Superest pugna cum carne, cum mundo, cum diabolo (nämlich für alle Gerechtfertigten).

Subjekt selbst ist), unsere Möglichkeit zwischen zweien oder mehreren entgegengesetzten oder verschiedenen Objekten zu wählen ist gleichsam nur ein Rest der Freyheit, den die Reitze und Gegenreitze übrig ließen, der gern wegfallen mag, wenn die Reitze und Gegenreitze die Freyheit ferner nicht beschränken". Mit diesen Worten behauptet Hermes, daß wir, wenn Reize und Gegenreize da sind, zwischen denselben wählen müssen, und er meint zugleich, daß die Freiheit des menschlichen Willens durch die Wahl beschränkt sei. Aber im Grunde genommen heißt das nichts weiter, als die Freiheit des Willens gänzlich aufgeben, weil wir dann ja innerlich genöthigt werden, einem Reize immer zu folgen. Dagegen nach der Lehre der katholischen Kirche kann sich der Mensch gegen alle Reize der göttlichen Gnade auf ewig entscheiden [1]). Diese nennen wir hier vorzugsweise als die einflußreichsten und mächtigsten Antriebe zum Handeln, und auch deßhalb, weil die Wirkung des ewigen Heiles der vorzüglichste Gegenstand der Freiheit ist.

Aber alle diese äußern Ursachen der Sünde sind bloße Veranlassungen der Sünde, indem der freie Wille allein die Sünde vollbringt. Aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inclinans, sed causa sufficienter comprehens peccatum est sola voluntas. Mit solchem Nachdrucke betont also der h. Thomas bei allen äußern Reizen und Gegenreizen die wahre und wesentliche Freiheit unseres Willens zu der Sünde. Vgl. ibid. quaest. 77, art. 1.

1) Qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae liberae assentiendo et cooperando disponuntur: ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere, se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Man möge sich hier wieder an den Inhalt aller der im ersten Theile dieses Werkes schon angeführten dogmatischen Entscheidungen erinnern.

3) Ferner will Hermes zwischen dem Subjekte und dem Willen eine Unterscheidung eintreten lassen — „das Wollen ist frey, der Wille nicht“. Indessen dies ist offenbar irrthümlich; vielmehr ist der Wille frei und folglich durch den Willen ist der Mensch auch frei. Das Wahre in der angeführten Hermesischen Ausführung ist nur dieses, daß das Wesen der menschlichen Seele nicht der Wille und nicht die Erkenntniß selbst sind, denn dies ist allein in Gott der Fall; sondern daß das Wesen der Seele Willen und Erkenntniß hat und und sich dadurch manifestirt.

4) Auch hat Hermes zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit nicht im mindesten unterschieden. Durch die natürliche Freiheit bestimme ich mich selbst; durch die übernatürliche Freiheit bin ich frei von allem Bösen. Zwar kann in Beziehung auf Gott nur der Begriff der natürlichen Freiheit angewendet werden, weil in Gott wegen seiner absoluten Einfachheit der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit überhaupt nicht gemacht werden kann. Aber diese beiden Begriffe hätten scharf auseinandergehalten und unterschieden werden müssen; denn wir glauben im dritten Theile dieses Werkes aus Schrift und Tradition hinlänglich bewiesen zu haben, daß einzig und allein eben diese Unterscheidung den Schlüssel zum Verständnisse der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens abgibt, wie die katholische Kirche dieselbe aufstellt.

5) Wir dürfen endlich bei Hermes behaupten, daß diese Auffassung und Definition der menschlichen Willensfreiheit, welche wir im Obigen aus der Dogmatik dieses gelehrten Schriftstellers vorgelegt haben, mit dem Grundcharakter des ganzen philosophischen und theologischen Systemes, welches er aufgestellt hat, auf das innigste zusammenhängt. Jeder, welcher

die Hermesischen Schriften genau kennt, wird mit mir darin einverstanden sein, daß man die Autonomie des menschlichen Geistes als die Grundanschauung seines ganzen sowohl theologischen Systems als auch seiner Philosophie hinstellen kann. Versuchen wir es, dies im Einzelnen wenn auch nur vorübergehend, nachzuweisen. Nach Hermes kommt der Mensch allein durch seine Vernunft zur Annahme des Glaubens; „der erste vernünftige Gedanke und das letzte Dogma sollen eine einzige unzertrennliche Kette bilden" sagt er in der Vorrede zu seiner philosophischen Einleitung in die theologische Wissenschaft. „So haben wir nun, behauptet Hermes ferner[1]), in unserer Vernunft den Quell gefunden um hier und jenseits glücklich zu sein".

Glückseligkeit aller glückseligkeitsfähigen Geschöpfe ist höchster und einziger Endzweck der Schöpfung[2]). Die verdammten Engel und Menschen hat Gott nur mitentstehen lassen „um den Guten und Frommen, welche die Gebote Gottes beobachtet haben, für die beschwerliche Mühe der Selbstüberwindung und für die Furcht und das Zittern, mit welcher sie ihr Heil gewirkt; eine Entschädigung zu geben[3]). Gott sieht bei allem

---

1) Philos. Einleitung §. 71, welche mit der positiven Einleitung ebendasselbe ausmacht, was die Tübinger Schule nach dem Vorgange von J. S. v. Drey in seiner Apologetik (Mainz 1841) jetzt gewöhnlich Apologetik, Klee dagegen Generaldogmatik nennt.

2) Vgl. die Dogmatik von Hermes, Bd. II, §. 175: „Der letzte Endzweck bei einer Handlung ist das, was durch die Handlung directe und um seiner selbst willen erzielt gewollt wird". Ebend. p. 103: „Wer Ehre sucht, wenn er sie auch verdient, ist ehrsüchtig; und Ehrsucht ist nach Vernunft und Offenbarung verwerflich". Der Satz, daß nicht die Ehre Gottes, sondern die Glückseligkeit der Geschöpfe der letzte Endzweck (finis absolutus et primarius) der Schöpfung sei, ist einer der allerwichtigsten in der ganzen Hermesischen wie Güntherschen Philosophie und Theologie.

3) Dogmatik Bd. I, p. 464. Eine schauerliche Lehre fürwahr! Wenn der h. Thomas schreibt P. I, quaest. 23, art. 7: Reprobi praeordinati esse

seinen Handeln in Beziehung auf die Geschöpfe durchaus nicht dahin, daß er von seinem Rechte in Beziehung auf sie nichts vergebe [1])". „Es gibt in Gott keine iustitia vindicativa [2])". „Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Maxime des göttlichen Willens, welche alle Handlungen in Beziehung auf die Geschöpfe dem Rechte der Geschöpfe, dem absoluten und relativen,

---

videntur a Deo in bonum electorum, quibus omnia in bonum cooperantur, so ist dieses noch himmelweit verschieden von dem was Hermes sagt „die Auserwählten müssen die Strafen der Verdammten fordern, damit Gott ihrer treuen Erfüllung des Gesetzes Genugthuung leiste". In jenen Worten des h. Thomas liegt nur, daß die Strafen der Verworfenen auch ein Grund der Freude für die Gerechten sind, weil dadurch der Gerechtigkeit Gottes Genugthuung geleistet wird. Darüber handelt er Supplem. III Partis quaest. 94, art. 3: Utrum beati laetentur de poenis impiorum? (Ed. Parmae, 1854, t. IV, p. 659). Vgl. Oberthür, Eschatologie, Würzburg 1803; Deus, de quatuor novissimus bei Migne Cursus completus tom. VII, p. 1585; Friedhoff, Kathol. Dogmat. §. 192, Nro. 7 und die vortrefflich geschriebene Eschatologie von Prof. Dr. Oswald, Paderborn 1868.

1) Vgl. Dogmatik Bd. I, p. 458 sqq. Vgl. „die Hermesischen Lehren in Bezug auf die päpstliche Verurtheilung derselben urkundlich dargestellt", Mainz 1837, p. 69 sqq. wo bloß eben diese Stellen angegeben sind.

2) Die Läugnung der iustitia vindicativa bildet zugleich mit der Lehre von der Freiheit den Schwerpunkt der ganzen Hermesischen Theologie. Und doch lehrt das Tridentinum die iustitia vindicativa in Gott auf das nachdrücklichste Sess. XIV, Cap. 8: Habeant autem prae oculis (sacerdotes Domini), ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem. Wenn schon die Bußwerke, welche der Beichtvater auferlegt, medizineller und vindikativer Natur zugleich sind, dann besteht gewiß in Gott eine justitia vindicativa, oder dann straft gewiß Gott um seiner selbst willen, weil er als letzter Endzweck hintangesetzt ist. Darum ist auch die Ansicht mancher Theologen zurückzuweisen, daß alle zeitlichen Sündenstrafen nur medizinell, um die Sünder zu bessern, die Gerechten im Guten weiter zu fördern, aber niemals vindikativ seien. Denn das Tridentinum lehrt hier das gerade Gegentheil. Auch sagt es ganz allgemein (Sess. VI, Can. 30): Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio,

unterordnet [1])". Unter dem absoluten Rechte der Geschöpfe versteht Hermes das Recht, welches die Geschöpfe an sich haben, unter dem relativen dasjenige, welches sie in Beziehung auf andere Geschöpfe haben. Von einer Genugthuung für die Sünde im wahren und eigentlichen Sinne kann keine Rede sein [2]). So betrachtet das gesammte System der Hermesischen

---

antequam ad regna coelorum aditus patere possit, a. s. In den meisten Fällen muß der Gerechtfertigte, der die heiligmachende Gnade, die er durch die Todsünde verloren hat, wieder empfängt, auch noch eine zeitliche Sündenstrafe erstehen, sei es in diesem Leben, oder in jenem Leben im Fegefeuer. Die zeitlichen Strafen in diesem Leben werden denen in jenem Leben unbedingt gegenübergestellt. Aber in jenem Leben im Fegefeuer gibt es nur vindikative Strafen; also gibt es auch in diesem Leben vindikative Strafen, sei es für unsere oder anderer Sünden, und sind nicht alle zeitlichen Sündenstrafen medizinell. Die gegentheilige Lehre des Bajus ist verdammt.

1) Vgl. Dogmatik B. I, p. 458—470, wo er dies sehr weitläufig behandelt.

2) Vgl. Dogmat. B. III, p. 351: er habe im ersten Bande seiner Dogmatik bei der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes nachgewiesen, „daß Gott auch unbeschadet der Gerechtigkeit, welche Vernunft und Offenbarung von ihm fordern, dem Sünder auch ohne alle Genugthuung und Strafe wohl verzeihen könne". Deßhalb schrieb er Dogmat. B. II, p. 129: „Vielleicht hat Gott aber diese sündigen Engel miterschaffen und ihre Erhaltung mitbeschlossen, um die Glückseligkeit der nicht Sündigen dadurch zu fördern; wie er nach der Lehre von der Prädestination den nicht auserwählten Menschen mitbestehen ließ, um der Seligkeit der Auserwählten willen". Dann faßt er ibid. B. III, p. 355 seine ganze Untersuchung so zusammen: „Gott forderte nicht, um seiner Gerechtigkeit zu genügen, für die Sünden der Menschen eine Strafe oder doch eine Genugthuung zur Bedingung, ihnen wieder geneigt zu werden — zwar mißfiel ihm die verderbte Natur des Menschen und noch mehr die Sünde selbst, weil er heilig ist; aber er war ihnen nicht abgeneigt, weil er Gott ist — sondern um den Menschen zu zeigen, was für eine Strafe zu nehmen er wohl berechtigt sei, oder was dasselbe ist, ihnen zu zeigen, was für ein Werk dazu erfordert werde, und von was für einem Wesen es verrichtet werden müsse, wenn der Werth desselben hinreichen solle, Gott für die Sünde genug zu thun und seine Verzeihung und positive Geneigtheit in der That zu verdienen, so daß er auch aus Gerechtigkeit den Menschen wieder versöhnt und bereit sein müßte zur Wirkung ihres Heiles ihnen allen erforderlichen Beistand zu geben; und er wollte ihnen dies zeigen aus übergroßer Liebe gegen sie, weil dadurch ihr Heil viel kräftiger gefördert wird, als

Theologie und Philoſophie den menſchlichen Geiſt als durchaus autonom. Die Lehre von der Freiheit bildet gleichſam den Mittelpunkt der Hermeſiſchen Theologie und iſt das πρῶτον ψεῦδος derſelben. So verwerflich daher dieſe überhaupt iſt, ſo verwerflich iſt die Hermeſiſche Lehre von der Freiheit insbeſondere.

§. 6.

Die Lehre von der Freiheit des Willens nach Dieckhoff.

An die Hermeſiſche Lehre von der Freiheit hat ſich Dieckhoff gleichfalls angeſchloſſen [1]), denn ihm zufolge beſteht die

---

durch eine unentgeltliche Wiederherſtellung, wie ich bereits gezeigt habe. Dann beruft er ſich auf Fenelon: „Fenelon ſagt irgendwo: „Gott konnte dem Verbrecher nicht verzeihen, ohne ſeinen göttlichen Abſcheu gegen das Verbrechen zu offenbaren. Dies war er ſeiner Gerechtigkeit ſchuldig". In dem Erlöſungswerke Jeſu Chriſti, ſagt er dann weiter, habe Gott dieſen ſeinen Abſcheu gegen das Verbrechen gegeoffenbart. Dies iſt genau meine Anſchauung von der Erlöſung". Soweit Hermes!

1) Vgl. Compendium Ethicae Christianae Catholicae in usum Lectionum Academicarum conscripsit Bernardus Dieckhoff, s. s. Theologiae Doctor eiusdemque in Academia Monasteriensi Professor P. O. Paderbornae, sumptibus Ferdinandi Schoeningh. 1852. Hier ſchreibt er §. 7 (pag. 14 sqq.): Quum ad libertatem actionis requiratur, ut non externum, sed internum principium habeat, dubitari potest, an homo, quum legis externae impulsu ad agendum moveatur, hoc ipso libertati renuntiet, ideoque officii implendi studium a natura liberi studii alienum sit. Sed hanc dubitationem vanam esse, unicuique luce clarius erit, qui non falsam de natura liberi arbitrii opinionem animo imbiberit. Longissime quidem a veritate is aberraret, qui huius praeclarae animi humani facultatis eam esse vim crederet, ut homo caeca quadam temeritate et effrenata licentia in agendo uti posset. Ita enim duae illae praestantissimae hominis facul-

Freiheit darin, daß der Wille des Menſchen der richtigen und wahren Vernunft folgen ſoll, indem der Menſch, inſofern derſelbe ſeinen Leidenſchaften nachgeht, nicht frei iſt. In dieſer Anſicht iſt zunächſt klar, daß er die Hermeſiſche Vorſtellung von der Freiheit des menſchlichen Willens, die wir in dem vorhergehenden Paragraphen widerlegt haben, theilt. Wenn der Menſch, behauptet Dieckhoff, durch den Antrieb eines äußern Geſetzes (legis externae impulsu) zum Handeln beſtimmt werde, ſo ſcheine die Freiheit des Menſchen aufzuhören, da ſie doch nur in einem innern Prinzip ihren Grund haben könne. Man dürfe ſich aber die Freiheit des menſchlichen Willens nicht vorſtellen als ein Vermögen, nach Belieben und Willkür zu handeln, denn dann würden die beiden edelſten Kräfte des menſchlichen Geiſtes, — durch welche er hauptſächlich vor den unvernünftigen Geſchöpfen den Vorzug habe —

---

tates, quibus maxime brutis animalibus antecellit, ratio et liberum arbitrium, omnino inter se dissiderent, quippe quum ratio, qua verum a falso, bonum a malo, utile ab inutili distinguere, causas rerum et effectus investigare atque intelligere possumus, nos in agendo ad deliberandum impellat, et certas semper causas sequi omnino velit. Itaque ut hae facultates inter se concordent, liberum arbitrium eam esse facultatem dicendum est, qua homo non temere, sed certis causis innitens, ipse voluntatem et actiones suas regere et moderari possit. Sed hanc quoque definitionem, si accuratius rem investigemus, iusto latiorem et coarctandam esse apparet. Neque enim semper homo, quum certas causas in volendo et agendo sequitur, vere libere agere dici potest. Duo quippe sunt causarum genera, quibus homo ad agendum commovetur: aut honestatem aut voluptatem sequitur. Superioris generis causae a ratione proponuntur, quippe quae honesta omnia magno quodam studio amplectatur: alterae causae a cupiditate quadam proficiscuntur, qua hominis animus ad iucunda quaeque fertur arripienda. Quodsi homo in agendo causis a ratione propositis innitatur, in promtu est, eum ita vere ipsum se movere ideoque libere agere. Quid enim aliud est seipsum movere, nisi rationem sequi, quam primariam humani animi facultatem, immo ipsum illud Ego possumus appellare? Aliter res se habet, si iucun-

die Vernunft und die Freiheit in einem gänzlichen Widerſpruche mit einander ſtehen. Nur dann, wenn der Menſch der Vernunft folge, die zu allem Sittlichguten anrathe, bewege er ſich ſelbſt und handle frei. Denn was anders heiße ſich ſelbſt bewegen, als der Vernunft folgen, da wir die Vernunft unſer Ich nennen könnten? Dieſes ſteht offenbar im gewiſſen Anklange an die Kant'ſche und Fichteſche Philoſophie, und nur durch dieſen Anſchluß und zugleich durch den Gegenſatz zu derſelben können Hermes und ſeine Anhänger und ſeine Schüler überhaupt erklärt werden. Die Freiheit des menſchlichen Willens im wahren und eigentlichen Sinne, fährt Dieckhoff fort, beſtände alſo darin, daß der Menſch immer der wahren und richtigen Vernunft folge. Und darum ſei auch die Freiheit im Menſchen um ſo größer (liberum arbitrium per eminentiam dicendum est), je ſchneller und

---

darum rerum cupiditas causam agendi suppeditat. Jucunda quidem eius generis esse possunt, ut, quum honestati vel conveniant vel non repugnent, a ratione vel probentur vel non reiiciantur, quod quum fit, ratio causam agendi a cupiditate profectam, quasi adoptat, redditque suam, eamque rem homo, quamquam cupiditate primum ad agendum incitatus, tamen in agendo rationem sequi, ideoque libere agere recte dicitur. Verum si iucunda, in quae cupiditas fertur, honestati contraria sint, ratio ab his sequendis hominem non potest non revocare, et quum ratio, id quod supra iam diximus, ipsum hominis Ego sit, hominem ab homine seiungas, si ad ea amplectenda hominem ipsum se movere dicas. Atque etiam intimus animi sensus homini testatur, quum inhonesta ac turpia perpetrat, tum ad agendum non ipsum se commovere, sed inimica quadam vi moveri ac servitutis quodam munere fungi: ipse enim, antequam eam actionem subeat, reluctatur, ipse quasi se ab ea retrahere tendit, sed non ea, qua par est, fortitudine cupiditati resistens, denique ab ea vincitur, et quasi in servitutem redigitur. Hoc illud est, quod ipse Christus dicit: „Quia omnis, qui facit peccatum, servus est peccati". (Joann. VIII, 34). Neque aliam sententiam continent verba Apostoli: „Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio". (Rom. VII, 15). Dann faßt er ſeine Unterſuchung ſo zuſammen: Ex his, quae diximus, apparet, liberum

leichter der Menſch der richtigen Vernunft folge. Von dieſem Freiheitsbegriffe macht dann Dieckhoff bei der Lehre von der Imputabilität der moraliſchen Handlungen noch eine beſondere Anwendung (Comp. Eth. Chr. §. 31—36). Wir hören hier ganz dieſelbe Anſicht über die Freiheit des menſchlichen Willens, welche ſchon Duns Skotus vor ſechshundert Jahren mit ſo großem Eifer bekämpft und widerlegt hat. Die betreffenden Stellen haben wir oben angeführt. Man möchte aber an alle Anhänger und Vertheidiger jener Definition der Freiheit des menſchlichen Willens die Frage richten, ob denn nicht in der Todſünde, welche doch offenbar eine Handlung gegen die richtige Vernunft iſt, wie alle chriſtliche Theologen ſagen, die wahre und volle Freiheit des menſchlichen Willens enthalten ſei und zu Tage trete? Haben doch Kant und Hegel den Sündenfall des Menſchen als deſſen erſten und wahren Durchbruch zur Freiheit betrachten wollen!

---

hominis arbitrium accuratissime definiri, si dicamus, illud in ea animi humani facultate esse positum, qua homo ad normam rationis voluntatem et actiones suas ipse regere et moderari possit, neglectis non solum externis aliter agendi illecebris, sed etiam suo ipsius voluptatis studio, si hoc rationi repugnet. Hac definitione liberi arbitrii, quis non videt, omnem difficultatem, quae officii notioni obstare visa est, esse enodatam? Nam si homo rationem in agendo sequens verissime dici potest libere agere, certe etiam tum libere agit, quum ad divinae legis normam h. e. ad absolutae rationis edictum voluntatem et actiones suas moderatur: immo hoc per eminentiam liberi arbitrii exercitium appellari potest, id quod ecclesia nostra notissima illa sententia declarare velle videtur, Deo servire regnare esse. Idem clare persentit animus noster, qui quidem, tantum abest, ut divinam legem implendo libertati renuntiare sibi videatur, ut eo ipso actu libertatis sibi conscius fiat. Etenim divinam legem sequens proxime quidem semper suae ipsius conscientiae, cuius ea vis est, ut legem obiectivam quasi subiectivam reddat, dictamen sequitur, ergo animus ita semper ad divinam legem voluntatem et actiones accommodat, ut nihilo secius ipse earum rector et gubernator existat et sibimet appelat.

Bei dieſer ganzen Erörterung hat dem, übrigens als Prieſter und Gelehrten höchſt achtungswerthen Verfaſſer offenbar der Unterſchied zwiſchen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit nur dunkel vorgeſchwebt. Dieſes beweiſt die Anführung der Stelle Joh. 8, 34: „Jeder, der Sünde thut, iſt ein Knecht der Sünde". Bei der Anführung der Stelle Röm. 7, 15: „Nicht das Gute, was ich will, thue ich, ſondern das Böſe, was ich nicht will", auf welche er gleichfalls ſich beruft, hat er gänzlich überſehen, daß der Apoſtel hier im Namen der ganzen, noch nicht erlöſten Menſchheit ſpricht, die noch unter der Herrſchaft der Sünde, des Todes und des Teufels ſtände, und daß ſie folglich von dem noch nicht erlöſten Menſchen zu verſtehen iſt. Auch der Umſtand, daß er in einer Anmerkung (p. 16) folgende drei Stellen für ſich anführt: Aug. de civ. D. Lib. XXIII, Cap. ult. Abitrium eo potentius erit, quo peccare non poterit; Anselm. de lib. arb. Cap. 1: Si posse peccare esset pars liberi arbitrii, Deus et angeli liberum arbitrium non haberent, quod est absurdum; Thom. P. I, quaest. 62, art. 8: Major libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus — ſowie die Anführung des allgemeinen und allbekannten Satzes: Gott dienen heißt herrſchen, — beweiſt, daß er die natürliche Freiheit von der übernatürlichen Freiheit nicht ſcharf unterſchied. Denn es könnte nach der von Dieckhoff gegebenen Darſtellung ſcheinen, als habe der Menſch aus ſich oder ſchon von Natur die übernatürliche Freiheit in ſich, oder als könne er aus ſich dazu kommen. Der edle Mann, deſſen frühzeitiger Tod für die Kirche und die Wiſſenſchaft ein herber Verluſt geweſen, hat trotz aller Mühe das Hermeſiſche Syſtem doch nicht gänzlich abzulegen vermocht.

Nach genauer Prüfung des bisher Gesagten müssen wir also folgende Ansichten als irrig bezeichnen.

I. Irrig ist die Ansicht, daß der Wille die vorzüglichste Seelenkraft sei, da dieses offenbar der Intellektus ist.

II. Irrig die Behandlung des Willens als eines göttlichen Attributes vor der Erkenntniß als einem göttlichen Attribute.

III. Irrig diejenige Auffassung der Freiheit, welche den Willen von dem Objekte, welches die Erkenntniß ihm vorhält, abhängig erklärt, denn dann wäre das Wesen der Freiheit, welches in der Selbstbestimmung liegt, vollständig aufgehoben.

IV. Irrig sind noch alle diejenigen Auffassungen welche die Freiheit des Willens nur darin bestehen lassen, daß derselbe immer der wahren und richtigen Erkenntniß folge, und welche die sittliche Freiheit des Menschen dann für um so größer und in sich intensiver erklären, je schneller der Wille der Erkenntniß Folge leiste.

Endlich ergeben sich aus diesen irrigen Vorstellungen über das Verhältniß des Intellektus zum Willen schon von selbst alle übrigen irrigen Auffassungen und Definitionen der Freiheit des Menschen, deren eigentliches Wesen immer in der bewußten Selbstbestimmung zu suchen ist.

Schluß.

Positive Beweise für die Willensfreiheit.

Nachdem wir das Dogma von der Freiheit des Willens aus den Quellen der katholischen Dogmatik vorgelegt und zu gleicher Zeit, unterstützt durch die Auktorität der h. Väter und großen Kirchenlehrer, diejenige Definition der Freiheit hingestellt und wissenschaftlich begründet haben, welche uns die allein richtige und annehmbarste auf dem Gebiete der gesammten Theologie zu sein scheint, erübrigt uns noch, zum Schlusse die positiven Beweise [1]) für die Willensfreiheit, vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, anzugeben [2]). Und zwar spricht sich für dieselbe unser Selbstbewußtsein sowohl unmittelbar, als auch mittelbar auf das entschiedenste aus.

A. Es spricht sich dafür unmittelbar aus, denn:

1) In dem Augenblicke, wo wir eine Handlung vollziehen, sind wir uns innerlich bewußt, daß wir uns selbst zu dieser Handlung bestimmen und daß dieselbe ohne unsere Zustimmung nimmermehr geschehen würde, d. h. daß keine Macht uns dazu bestimmen könnte, wenn wir uns nicht selbst zu derselben entschließen würden, folglich die Handlung ganz und

---

1) Zu den Waffen, welche dem Materialismus für die Bekämpfung der Freiheit des Willens dienen sollen, gehört namentlich die sogenannte Moralstatistik. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die vortreffliche und sehr lesenswerthe Broschüre von Dr. Bernh. Wernecke: „Die Statistik freiwilliger Handlungen und die menschliche Willensfreiheit" Frankfurt a. M. bei Hamacher 1868, da uns leider der Raum nicht mehr gestattet, Auszüge aus derselben zu bringen. — 2) Vgl. Prof. Stöckl's „Lehrbuch d. Phil." Mainz 1868.

gar in unserer eigenen Macht und Gewalt liege. Wer also die Freiheit des Willens läugnen würde, der müßte zuerst die Wahrheit und Verläßigkeit des Selbstbewußtseins in Abrede stellen. In der That können sich auch die Gegner der Freiheit nur dadurch gegen das Zeugniß des Selbstbewußtseins schützen, daß sie dasselbe als Täuschung betrachten und das Bewußtsein der Freiheit daher leiten, daß wir allerdings unserer Handlung aber nicht der physischen Ursachen uns bewußt seien, durch welche wir zur Handlung determinirt werden. Es wird uns also zugemuthet, das evidente Zeugniß des Selbstbewußtseins zu verläugnen und auf etwas zu rekurriren, was wir gar nicht einmal kennen. Eine lächerliche Zumuthung, fürwahr!

2) Ferner sind wir uns in dem Augenblicke, wo wir uns zu einer Handlung entschließen, innerlich bewußt, daß wir uns ebenso gut zur Unterlassung dieser Handlung oder zu einer andern, sogar einer entgegengesetzten Handlung hätten entschließen können. Dieses Bewußtsein ist so unabweisbar, daß es auch derjenige nicht in Abrede stellen kann, welcher die Freiheit läugnet. Unser Selbstbewußtsein gewährleistet uns daher auf das entschiedenste die Thatsache, daß wir die Wahlfähigkeit haben, welche sich immer als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen manifestirt, und folglich unsere Handlungen nicht determinirt sind durch eine außer unserer Wahl liegende Nothwendigkeit, sondern daß sie vielmehr abhängig sind und determinirt werden durch unsere eigene Wahl.

B. Aber auch mittelbar spricht sich unser Selbstbewußtsein aufs entschiedenste für die Freiheit des Willens aus, indem ohne Voraussetzung der Freiheit gewisse unläugbare Thatsachen unseres Selbstbewußtseins unerklärlich und räthselhaft wären. Dahin gehören:

1) Die Thatsache der Ueberlegung, welche unsern Handlungen zuerst vorangeht. Wenn wir in all unserm Handeln unter dem Gesetze innerer oder äußerer Nothwendigkeit ständen, wie wäre da eine Ueberlegung vor der Handlung auch nur denkbar? Gerade die Ueberlegung, die wir der Handlung vorausschicken, beweist recht deutlich, daß wir unsere Handlungen in unserer freien Gewalt haben, und daß wir denselben nach Belieben diese oder jene Richtung zu geben vermögen.

2) Die Thatsache der Ruhe und Zufriedenheit mit uns selbst nach Vollbringung einer guten, sowie der Reue und Unzufriedenheit nach Vollbringung einer bösen Handlung. Nur unter der Bedingung, daß die Vollbringung der Handlung in unserer Gewalt steht, daß es rein von uns abhängt, sie zu setzen, oder sie zu unterlassen, ist es allein denkbar, daß das Gefühl der Zufriedenheit oder Reue sich in uns überhaupt vorfinden kann. Was ich mit Nothwendigkeit thue, darüber kann ich mich weder selbst loben, noch mir darüber einen Vorwurf machen, oder wünschen, daß ich es nicht möchte gethan haben.

3) Die Thatsache, daß wir uns Vorsätze machen, eine Handlung in Zukunft zu setzen oder sie zu unterlassen. Wie könnte auch nur diese Thatsache in uns vorkommen, wenn wir nicht frei wären und unsere Handlungen nicht vollständig in unserer freien Gewalt hätten! Kann denn derjenige, der in jedem einzelnen Falle durch eine äußere oder innere Nothwendigkeit zum Handeln determinirt ist, sich vernünftiger Weise noch vornehmen, etwas in Zukunft zu thun oder zu unterlassen? Und doch erscheint uns dieses vom Standpunkte unseres natürlichen Bewußtseins so vernünftig, daß wir im Gegentheil denjenigen für unvernünftig halten, welcher die

Berechtigung zu solchen Vorsätzen, ja die Möglichkeit derselben uns abspricht.

C. Die Willensfreiheit wird aber auch gefordert und vorausgesetzt durch die Interessen der Sittlichkeit. Denn:

1) Ohne Freiheit ist kein Unterschied zwischen Gut und Bös denkbar. Eine in sich nothwendige That kann weder gut noch böse sein; die sittlichen Prädikate können auf dieselbe in keiner Weise eine Anwendung finden. Was mit Nothwendigkeit geschieht, das kann ein für allemal nicht nach den Grundsätzen der Sittlichkeit beurtheilt werden. Wo aber der Unterschied zwischen Sittlichgut und Sittlichbös aufgehoben ist, da kann überhaupt von einer Sittlichkeit nicht mehr die Rede sein. Die Läugnung der Freiheit zieht somit consequenterweise auch die Läugnung aller Sittlichkeit nach sich.

2) Ohne Freiheit gibt es keine Zurechnungsfähigkeit, also auch kein Verdienst und keine Schuld. Wenn aber dieses, dann fallen auch Lohn und Strafe weg; dieselben werden unvernünftig und zwecklos. Wie kann Jemand für eine Handlung belohnt oder bestraft werden, wenn er dieselbe unter dem Drucke einer äußern oder innern Nothwendigkeit vollbracht hat, sie also gar nicht unterlassen konnte? Und doch hat die Menschheit von jeher dieser „Unvernunft" sich schuldig gemacht. Entweder müssen wir also die ganze Menschheit der Unvernunft anklagen, oder jene, welche die Willensfreiheit läugnen. Die Wahl wird wohl nicht schwer sein.

3) Ohne Freiheit ist kein Gesetz möglich. Denn jedes Gesetz schreibt entweder vor, etwas zu thun, oder zu unterlassen, oder es erlaubt etwas zu thun. Wie kann aber Jemanden etwas in solcher Weise geboten, verboten oder erlaubt werden, der gar nicht im Stande ist, in jedem einzelnen Falle eine Handlung, zu der er nun einmal deter-

minirt ist, zu unterlassen? Wenn es nicht in meiner freien Gewalt liegt, das Gebotene zu thun, das Verbotene zu unterlassen, so ist es gegen alle Vernunft, mir etwas zu gebieten oder zu verbieten.

D. Die Willensfreiheit ist endlich gewährleistet durch den gesunden Sinn (sensus naturae communis). Denn:

1) Alle Menschen setzen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander die Willensfreiheit als etwas ganz selbstverständliches voraus. Der Vater gebietet dem Sohne, etwas zu thun oder zu unterlassen; der Sohn findet sich verpflichtet, dem Vater zu gehorchen; der Eine ertheilt dem Andern Rath, und der Andere befolgt denselben oder befolgt ihn auch nicht. Die Menschen schließen mit einander Verträge ab und verpflichten sich so gegenseitig, u. s. w. Das sind aber alles Handlungen, welche ohne Voraussetzung der Willensfreiheit gar nicht möglich wären und gar nicht vorkommen könnten. Offenbar ein Zeichen, daß die „gesunde Vernunft" für die Freiheit des Willens sich entschieden ausspricht und eine Läugnung derselben kategorisch von sich weist.

2) Zu allen Zeiten und bei allen Völkern[1]) ist die Willensfreiheit als eine unbestreitbare Wahrheit anerkannt worden; denn überall finden wir Einrichtungen vor, welche nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit des Menschen einen Sinn haben, wie z. B. Gesetzgebungen, Gerichtshöfe u. s. w. Eine Wahrheit aber, die konstant und gleichmäßig bei allen Völkern und zu allen Zeiten anerkannt ist,

1) Diejenigen Philosophen, welche die Willensfreiheit in Abrede stellten und stellen, können natürlich hier nicht in Betracht gezogen werden, denn hier handelt es sich um die Gesammtheit der Völker, welche durch die Staaten repräsentirt werden.

kann nur durch den gesunden Sinn, durch die gesunde Vernunft gewährleistet sein. Und diese muß als vollgültiges Criterium der Wahrheit anerkannt werden, wenn man nicht alle Wahrheit unsicher und schwankend machen will.

Also nach unserer ganzen Untersuchung können und müssen wir die Freiheit des Menschen, sowohl vom philosophischen als auch theologischen Standpunkte aus betrachtet, als die bewußte Selbstbestimmung definiren, bei welcher der Wille sich erst dann bewegen kann, wenn der Intellektus zuvor erleuchtet ist; die Fähigkeit aber der Wahl zwischen verschiedenen Objekten sich als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen manifestirt; die Erkenntniß des Guten jedoch hierbei sich nicht determinirend verhält, sondern nur als die conditio sine qua non von der Wahl sich darstellt, insofern nämlich der Wille weder für noch gegen etwas sich entscheiden kann, wenn er jenes Etwas nicht vorher erkannt hat, nach dem bekannten Sprichworte:

Ignoti nulla cupido.

A. Z. G. E. G.

Namenregister.

A.

Agatho 111.
Ahuramazda 256.
Albert d. Gr. 9.
Alexander v. H. 27.
Allioli 57. 238.
h. Alphons M. v. L. 98. 123. 164.
Alzog 20. 28.
Ammon 11
h. Anselm 9. 86. 98. 138. 258.
Antoine 50.
Arnauld 28.
Aristoteles 12. 33. 42. 200.
Athenagoras 94.
h. Augustinus tr.

B.

Ballerini 206.
Baltzer 39. 303.
Basilides 66.
h. Basilius 68.
Bajus 30. 34. 182. 196. 205 311.
Becker 33.
Bellarmin 58.
h. Benedictus 108.
Benedikt XIII. 232.
Berlage 194.
h. Bernhard tr.
Billroth 62.
h. Bonaventura 98 132. 151.
Büchner 15.
Burdach 43.
Buridanus 260. 267.

C.

Cajetan Kard. 92.
Calvin 9. 21. 29. 30. 265.
Carteſius 266.
Cäſar 4.
Challoner 186.
h. Chryſologus 217.
Clemens 41.
Clemens VI. 91.
Clemens VIII. 232.
Clemens XI. 29.
Clemens v. A. 66. 169.
Comte 16.
Conſtant. Pogonat. 111.
Cornelius 24.
Cotelerius 66.
Curci 285.
h. Cyrillus 40.

D.

Damberger 43.
Deharbe 250.
Denzinger 299.
De Wette 11. 25. 92. 226.
Dhammapadam 256.
Diderot 10.
Dieckhoff 312.
Dieringer 53. 74. 209. 295. 297.
Dmowski 122.
Döllinger 23. 254. 283.
h Dominikus 219.
Drey 309.
Duns Skotus 9. 126. 300. 303.
Dupanloup Biſch. v. Orl. 16

E.

Eichhorn 11.
Eliſabeth v. Engl. 186.
h. Ephraem 8.
Erasmus v. Rott. 26.
Eugen III. 103. 107.

F.

Fenelon 312.
Fichte 12. 272. 275.
Fonſeca 226. 227.
Fortunatus 257.
Friedhoff 144. 173. 310.
Friedrich Wilh. v. Pr. 272.
Frohſchammer 206.

G.

Ganz 15.
Gerberon 86.
Geſenius 11.

Gieſe 57.
Gieſeler 20.
Gilbert v. Poit. 102.
Gonet 219.
Gotti 219.
Görres 144.
Gregor v. Naz. 69.
Gregor d. Gr. 84.
Gregor XIII. 30.
Gregor XVI. 165.
Grotius 51.
Guerike 283.
Guizot 284.
Günther 38. 41. 189
Gury 46.

H.

Haneberg 51.
Hanuſch 256.
Harduin 40.
Harleß 283.
Harms 275.
Hefele 66.
Hegel 12. 44. 254. 272. 277. 287.
Hengſtenberg 51.
Herbart 272. 277.
Hermes 300.
Herodot 2.
h. Hieronymus 58. 70. 134.
h. Hilarius 71. 153.
Hilgers 21.
Hirſcher 166.
Hobbes 263.
Hoefler 21.
Huber 170.
Huß 20. 278.

J.

Janſenius 6. 24. 26. 27. 76. 205.
Jarke 24.
h. Ignatius 40. 66.
Innocentius X. 101.
Innocentius XI. 229.
h. Johannes Chryſoſt. 69.
h. Johannes Damas 217.
h. Johannes v. Kr. 227.
h Irenäus 215.
Julian v. Ecel. 135.
h. Juſtinus 93. 94.

K.

Kant 11. 272. 288.
Kaulig 170.
Klee 309.
Klener 49.
Kleutgen 170. 179. 220. 282.
Kliefoth 283.
Knoodt 39. 41.
Kuhn 173. 198.
Kurz 108.

L.

Langen 57.
Lelewel 4.
Leo 29. 254.
Leo d. Gr. 206.
Leibnitz 11. 171. 271. 286.
Lepſius 255.
Leſſing 11. 254.
Leydel 284.
Locke 10. 266. 283.
Luther 9. 10. 21. 23. 25. 86. 92. 265. 283.

M.

Maldonat 58.
Malebranche 269.
Manning Erzb. v. W. 103.
Mark Aurel 3.
Martin Biſch. v. P. 88.
Michelet 15.
Migne 132.
Moehler 23. 24. 64. 128. 173. 252.
Molina 50. 53. 82.
Molinos 50.
Monalte 28.
Moſ. Meimonides 6.
Montrouge 24.

N.

Neander 184.
Neſtorius 111.
Nève 254.
Newton 10.
Nicole 28.

O.

Oberthür 310.
Olshauſen 252.
Origenes 145. 156. 215.
Oroſius 152.
Oswald 310.

P.

Pallavicini 24. 135. 187.
Papencordt 33.
Pascal 28.
Pelagius 204.
Perrone 83. 116. 119. 192. 294.
Peter (Karl) 33.
Petrus Lomb. 191.
Photius 40.
h Pius V. 30.
Pius VI. 103.
Pius VII. 165.
Pius IX 186.

Q.

Quesnel 29. 205.

R.

Rainaldus 43.
Reinke 253.
Reuſch 51.
Richter 21. 30. 91. 196.
Rig-Veda 254.
Ripalda 30. 182.
Robin 16.
Roſenkranz 15.
Rückert 62.
Ruinart 186.

S.

Saadiah Fajjumi 5.
Salomon 51.
Sardagna 30. 192. 220.
Sarpi 24.
Schäzler 115. 134. 198. 219. 227.
Schelling 272. 275.
Schleiermacher 284.
Schmid A. u. L. 39. 173.
Schmid F. X. 278.
Schopenhauer 275
Schrader 194.
Schwartz 253.
Sekundinus 257.
Semmler 11.
Soto 219.
Spinoza 12. 278. 281. 287.
Stäudlin 89.
Stöckl 4. 86. 122. 146. 226. 318.
Strauß 15.
Streitwolf 49.
Suarez 127. 227.

T.

Tacitus 4.
Tatian 94.
Tertullian 165. 186. 214.
h. Thereſia 188.
Tholuck 283.
h. Thomas v. Aq. tr.
Thomaſius 283.
Titus 106.

U.

Urban VIII. 30.

V.

Valentin 66.
Vendidad Sade 256.
Voltaire 10.

W.

Welte 51.
Wernecke 318.
Werther 277.
Weſtermayer 284.
Weſthoff 278.
Wicleff 20.
Wieland 285.
Winter 24.
Wolański 4.
Wolff 272.
Wöllner 273.

X.

Xenophanes 11.

Z.

Zarathuſtra 256.
Zukrigl 39.
Zwingli 24.

Berichtigungen.

S. 1. Z. 13 statt über die lies über der.
S. 4. Z. 11 — Motarhallim — Motakallim.
S. 8. Z. 9 — Monophiten — Monophysiten.
S. 16. Anm. Z. 4 — Humbug ist — Humbug sind.
S. 281. Z. 17 — manitestirt — manifestirt.
S. 281. Z. 18 — beserminirend — determinirend.
S. 283. Anm. Z. 5 — übernatürlich — übernatürlich.